



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
78. Jahrgang

12/15

**Flüchtlingsdebatte:
Ein Plädoyer für mehr Verantwortungsethik**

**Erlösung durch Ernährung
Veganismus als Ersatzreligion (Teil II)**

Afghanische Hindus in Deutschland

Stichwort: Bruno Gröning-Freundeskreis

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Flüchtlingsdebatte: Ein Plädoyer für mehr Verantwortungsethik 443

IM BLICKPUNKT

Kai Funkschmidt

Erlösung durch Ernährung

Veganismus als Ersatzreligion (Teil II)

445

BERICHTE

Liane Wobbe

Afghanische Hindugemeinden in Deutschland

Mit Jhulelal von den Ufern des Indus über Afghanistan nach Deutschland

456

INFORMATIONEN

Freigeistige Bewegung

HVD beklagt Diskriminierung nichtreligiöser Menschen

466

Spiritualität

Bestseller Spiritualität

467

Buddhismus

Soka Gakkai: Neues europäisches Zentrum eingeweiht

468

STICHWORT

Bruno Gröning-Freundeskreis

469

BÜCHER

Gerhard Mayer/Michael Schetsche/Ina Schmied-Knittel/Dieter Vaitl (Hg.)

An den Grenzen der Erkenntnis

Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik

473

<i>Uta Gerhardt/Kai Funkschmidt/Michael Utsch/Lars Bednorz</i> Thema Weltreligionen: Neue religiöse Bewegungen	474
<i>Gerhard Danzer</i> Personale Medizin	476

ZEITGESCHEHEN

Flüchtlingsdebatte: Ein Plädoyer für mehr Verantwortungsethik. In seinem berühmten Vortrag „Politik als Beruf“ aus dem Jahr 1919 hat der Soziologe Max Weber die Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik eingeführt. Während der Gesinnungsethiker die moralische Qualität des Handelns in erster Linie an den moralischen Prinzipien und Absichten bemisst, fragt der Verantwortungsethiker auch nach den möglichen Folgen seines Tuns.

In der öffentlichen Debatte darüber, wie Europa und seine Mitgliedsstaaten auf den massenhaften Zustrom von Flüchtlingen reagieren sollen, prallen gesinnungs- und verantwortungsethische Sichtweisen aufeinander. Die anfängliche Euphorie, mit der vor allem in Deutschland, aber auch in Österreich, die über den Balkan kommenden Flüchtlinge willkommen geheißen wurden, und die bewundernswerte spontane Hilfsbereitschaft der Bevölkerung sind Ausdruck einer gesinnungsethischen Haltung. Gesinnungsethisch argumentieren auch diejenigen, die keine Begrenzung des Zuzugs von Flüchtlingen und sonstigen Migranten akzeptieren wollen. Das Motto „Kein Mensch ist illegal – Refugees Welcome!“ ist eine gesinnungsethische Handlungsperspektive. Um mögliche Folgen für die Gesamtgesellschaft, das politische Gemeinwesen – und damit womöglich auch für die Flüchtlinge selbst – macht sie sich freilich keine ausreichenden Gedanken.

Verfechter dieser politischen Linie treten nicht selten mit einem hochmoralischen Anspruch auf. Wer auf mögliche Probleme bei der Bewältigung der anstehenden Integrationsaufgaben hinweist, auf Verwerfungen, die im Sozialsystem entstehen können, weil es zu einem Verteilungskampf im unteren Bereich der Gesellschaft kommt

– etwa wenn es um billigen Wohnraum geht –, läuft Gefahr, als Rechter und Rassist beschimpft zu werden. Der angesehene deutsche Historiker Heinrich August Winkler, Mitglied der SPD und ganz gewiss kein Feind der offenen Gesellschaft, kritisiert – ich meine zu Recht – die moralische Überheblichkeit, mit der Deutschland in Europa seine anfängliche Linie in der Flüchtlingspolitik zum Maß aller Dinge erklärt hat.

Eine verantwortungsethische Position kann nicht darüber hinwegsehen, dass gerade der offene Verfassungsstaat ohne Grenzen und Begrenzungen nicht bestehen kann. Damit soll keineswegs einer Politik der Abschottung oder der Aushöhlung des Asylrechts das Wort geredet werden. Der deutsche Jurist und ehemalige Verfassungsrichter Udo di Fabio gibt zu bedenken: Gerade ein Staat, der für Zuwanderung offen ist – und einen solchen wünsche ich mir –, braucht drei wesentliche Elemente, damit ein gutes Zusammenleben gelingen kann: Kontrolle über das Staatsgebiet, über die Zusammensetzung der Bevölkerung und über eine einheitliche Staatsgewalt.

Es gilt, auf solcher Grundlage eine aktive und schlüssige Flüchtlings- und Einwanderungspolitik zu gestalten, statt nur die Krise zu verwalten. Die sogenannte Flüchtlingskrise ist vor allem eine hausgemachte Politikkrise. Die Behauptung etwa, die Außengrenzen eines Staates ließen sich heutzutage nicht wirksam kontrollieren, kommt einer Kapitulation des Rechtsstaates gleich, auf dessen Akzeptanz und Verlässlichkeit doch gerade jene angewiesen sind, die bei uns Schutz suchen. Ohne funktionierenden Rechtsstaat kein Asylrecht.

Der handlungsfähige Rechtsstaat ist auch die entscheidende Voraussetzung für genau jene Zivilgesellschaft, die sich gesinnungsethisch für Flüchtlinge und ihre Rechte engagiert. Es wäre daher demokratiepolitisch fatal, wollte die Zivilge-

sellschaft jenen Ast absägen, auf dem sie sitzt. Es stimmt zwar, dass die gegenwärtige Flüchtlingsproblematik nach einer gesamteuropäischen Lösung verlangt. Die Gründung und Weiterentwicklung der EU hat aber bislang keineswegs zum Ende des Nationalstaates und seiner Institutionen geführt. Darum lässt sich nicht alle Verantwortung auf Brüssel schieben.

Wir brauchen außerdem ein modernes Einwanderungsrecht. Auch wenn sich Asyl- und Einwanderungspolitik nicht immer strikt voneinander trennen lassen, müssen sie doch deutlich voneinander unterschieden werden. Ein Einwanderungsland braucht klare Regeln, die freilich auch die Abweisung von Menschen einschließen. Solche Regeln sind keine hinreichende, wohl aber eine notwendige Voraussetzung für gelingende Integration.

Schon lange vor dem Anstieg der Flüchtlingszahlen haben die Regierenden zum Beispiel in Österreich und Deutschland den Eindruck vermittelt, ihrer Aufgabe nicht gewachsen zu sein. Die Art und Weise, in der Bund, Länder und Gemeinden die Verantwortung hin- und herschieben, kann man nur als organisierte Verantwortungslosigkeit bezeichnen, zumal kirchliche und säkulare Hilfsorganisationen sowie private Initiativen einen wesentlichen

Teil der Last in bewundernswerter Weise mittragen. Die politische Krise ist keineswegs bloß eine Kommunikationskrise. Vorhandene Sorgen und Ängste ernst nehmen und das Ohr näher am Wähler haben: Damit ist es noch nicht getan.

Wer freilich aus dem Unbehagen und den Ängsten der Bevölkerung politisches Kapital schlagen will, ohne tragfähige Lösungen anzubieten, und die Grundprinzipien einer offenen Gesellschaft infrage stellt, handelt erst recht politisch verantwortungslos.

Die Kirchen, Diakonie und Caritas treten in der Flüchtlingsfrage bislang vor allem für eine gesinnungsethische Haltung ein. Der Vorschlag, die rechtliche Möglichkeit zu schaffen, schon in den Herkunftsländern Asylanträge zu stellen, um Schleppern das Handwerk zu legen, ist sehr erwägenswert. Wenn aber führende kirchliche Repräsentanten wie Kardinal Reinhard Marx, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Frau Merkel öffentlich dafür loben, dass sie aus humanitären Gründen fortgesetzt geltendes EU-Recht bricht, ist das aus rechtsstaatlicher Sicht problematisch. Ich würde mir wünschen, dass die Kirchen stärker einen verantwortungsethischen Politikansatz unterstützten. Das wäre jedenfalls gut evangelisch.

Ulrich H. J. Körtner, Wien

Teil I des folgenden Beitrags erschien in MD 11/2015, 403-412.

Kai Funkschmidt

Erlösung durch Ernährung

Veganismus als Ersatzreligion (Teil II)

Eine ganze Reihe von Merkmalen illustrieren, wie sich der Veganismus zu einer lebensbestimmenden religionsartigen Weltanschauung entwickeln kann.

Individuelles Heil und Heilung

Berichte von gesundheitlicher Erholung bis hin zu Wunderheilungen gehören seit dem 19. Jahrhundert zum Standardrepertoire der veganen Literatur. Fast alle Veganer berichten von einer Steigerung ihrer Leistungsfähigkeit und Ausdauer sowie von Verbesserungen ihres körperlichen und geistigen Wohlbefindens – „wir [waren] seitdem nie mehr krank“¹. Deswegen ist die Werbung mit Hochleistungssportlern so wichtig. Zwar fehlen, wie oben gesehen, für die gesundheitlichen Vorteile wissenschaftliche Belege, doch den Glauben ficht das nicht an.

Auch von Heilungswundern liest man immer wieder. So berichtet der vegane Koch Eric Lechasseur, seine Frau und er seien 1993 durch die Umstellung auf vegane Ernährung von Krebs bzw. von schweren Allergien geheilt worden.² Noch viel optimistischer ist der vegane Kochbuchverleger Ralf Joest: „Seit Kurzem wissen wir, dass vegane Ernährung ... den Alterungsprozess

deutlich verlangsamt.“ Noch besser: „Im Moment laufen wissenschaftliche Tests, ob sich die Altersuhr sogar auf diese Weise zurückdrehen lässt, was, wissenschaftlich belegt, möglich und nachweisbar ist.“³ Demnach verheiße also der Veganismus dem Menschen sogar eine Annäherung an irdische Unsterblichkeit. Joest sagt nicht, *welche* wissenschaftlichen Studien seinen Optimismus begründen.

Universales Heil

Veganismus „macht Sie gesund, glücklich und zufrieden. Diese Idee rettet die Welt, sie beseitigt den Hunger und schafft Frieden“⁴, verspricht Jan Bredack, Gründer der Veganz-Supermärkte. Für Ethik-Veganer soll Veganismus durch die Reduktion bzw. Elimination der menschlichen Tiernutzung Klimaretter, Frieden, Umweltschutz, ein Ende des Hungers und ein Zeitalter weltweiter Harmonie für Tiere und Menschen herbeiführen. Der Esoterik-Veteran Rüdiger Dahlke nennt sein Werk zum Thema Veganismus dementsprechend „Peace Food“, womit er sowohl Weltfrieden als auch einen persönlichen Frieden für Leib und Seele meint. Es geht hierbei ums Ganze. „Wir wollen eine vegane Welt, keinen

¹ Grube: Vegane Biografien, 160.

² Vgl. Zilm, Kerstin: Junges Gemüse in Hollywood, in: Die Zeit, 1.11.2013.

³ Interview mit Ralf Joest, 16.10.2013, www.boersenblatt.net/640721.

⁴ Bredack: Vegan für alle, 9.

veganen Club!“⁵ Typisch ist die in veganen Foren verbreitete Fotomontage eines Titelblatts der Bild-Zeitung mit der Schlagzeile: „Endlich! Die Welt ist gerettet! 7 Milliarden Menschen ernähren sich vegan!“ Mit solchen Heilerwartungen korrespondiert in einer dualistischen Weltsicht die Deutung aller Weltprobleme als Auswirkungen des nichtveganen Lebens: „eine nicht-vegane Welt gefährdet eindeutig unseren gesamten Planeten. Dafür steht der Raubbau im Regenwald, der Welthunger und die Unfähigkeit der Verteilung von Lebensmitteln an alle Menschen, die Zerstörung unserer Böden durch eine Landwirtschaft, die lieber Tierfuttermittel statt Nahrung für alle Menschen produziert [...und] die Todeszonen rund um die Weltmeere sind ein Produkt des nichtveganen Konsums.“⁶

Bekehrung

Schon der Gründer des „Nazoräischen Urchristentums“, Carl Anders Skriver, sprach von der Entscheidung für ein veganes Leben als einem „Erwachen“.⁷ Bis heute erzählen Veganer ihre Entscheidung oft als Umkehr vom Falschen zum richtigen Leben, nicht wenige können sie sogar nach Art evangelikal-Christen auf einen genauen Tag datieren. Die Lektüre von Jan Bredacks Autobiografie erinnert unwillkürlich an Augustins „Confessiones“: Es ist eine klassische Bekehrungsgeschichte, in der das vergangene Leben in den düstersten Farben geschildert werden muss, damit die Umkehr als echte 180-Grad-Wende absticht, die alles zum Guten wendet. Bredack war demnach früher rechtsextrem, feige, ein erfolgsverliebter

Mercedesmanager und karriereversessener Egoist, der hemmungslos und gedankenlos konsumierte, Planet und Mitmensch ausbeutete. „Früher war Bredack selbst eine Art Priester und seine Glaubensrichtung der Kapitalismus.“⁸ Doch dann wird durch eine vegetarische Freundin sein Denken angeregt, und plötzlich verwandelt sich der Hedonist in einen Verkünder der neuen veganen Wahrheit.

Universaler Geltungsanspruch

Essen ist nicht länger nur eine ethische Fragestellung unter vielen anderen im Leben, sondern es ist *die* dominierende Frage schlechthin. Es geht um das *richtige* Leben. Darum ist das Ziel, alle Menschen zu Veganern zu machen. „Weltzukunftsplan“ nannte das die *Vegane Gesellschaft Deutschland* (VGD) am Eingang der ersten Veganfachmesse in Hamburg 2013. „Es ist nicht deine persönliche Entscheidung. Es ist der einzige Weg, dein Leben ethisch zu führen.“⁹ Und für die Nichtüberzeugten zitiert man gerne ein Bonmot Christian Morgensterns, das eine jenseitige Vergeltung androht: „Wehe den Menschen, wenn nur ein einziges Tier im Weltgericht sitzt.“

Damit gehen starke dualistische Tendenzen einher. „Laut dieser Vorstellung verteidigt und schützt eine Armee von Gerechten die Unschuldigen vor den Schuldigen.“¹⁰ Häufig vergleichen Veganer die heutige Tierhaltung mit Sklaverei und Holocaust (Patterson: „Eternal Treblinka“). Insbesondere Letzteres ist Standard im rhetorischen Arsenal des Veganismus. Man sieht sich also als Veganer in der Nachfolge der Streiter gegen den Nationalsozialismus und der

⁵ Mündliche Mitteilung Jack Norris, zit. nach Koeder: *Veganismus*, 446.

⁶ Christian Vagedes, 2013, www.vegane-gesellschaft.org/tausende-auf-der-veganfach-in-hamburg-vegan-mehr-als-ein-trend-beginn-eines-ethischen-bewusst-seinswandels/calciuntipps#.

⁷ Skriver: *Der Verrat der Kirchen an den Tieren*, 39.

⁸ Macho: „Ich bin der Feind“.

⁹ Habekuß: *Groß werden ohne Fleisch*.

¹⁰ Koeder: *Veganismus*, 464. Vgl. auch Achim Stößer: *Nur Veganer leben ethisch korrekt*, <http://vegane-gesellschaft.de/archives/17-Nur-Veganer-leben-ethisch-korrekt.html>.

Abolitionisten des 19. Jahrhunderts. Wer sich selbst so versteht, erfährt naturgemäß eine subjektive Aufwertung und erhält eine sinnvolle Erklärung für das Unverständnis und den Widerstand seiner Umgebung. Solche Vergleiche, die den meisten Nicht-veganern exzessiv vorkommen, verstärken deren Unverständnis sogar noch, und dies wiederum bestätigt für Veganer die Richtigkeit der eigenen Überzeugung. Denn ist diese Ablehnung nicht die Reaktion, die für die tierquälnerische Gegenseite typisch ist und zu erwarten war? Gerade dieser psychologische Mechanismus ist aus manchen religiösen und politischen Extremgruppen bekannt. Außenablehnung ist niemals Ausdruck einer reflektierten Meinung Andersdenkender, sondern stets der „Angst“ und einem „schlechten Gewissen“ geschuldet.

Abgrenzung und Elitebewusstsein

„Mir tut es nicht gut, mit Fleischessern am selben Tisch zu speisen“¹¹, erklärt der Veganer Erwin Kessler im Gespräch mit der Hexe Regula Meyer im Esoterik-Magazin „Spuren“. „[I]ch kann mit fleischfressenden Menschen einfach nichts mehr anfangen“, findet ein anderer.¹² Veganismus impliziert ähnlich wie religiöse Speisegebote eine unvermeidliche abgrenzende Wirkung. Aber während sich einige Veganer aus diesem Grund in bestimmten Situationen selbst Ausnahmen genehmigen (Peter Singer z. B. dann, wenn er zu Gast ist), verstärken andere diese Abgrenzung bis hin zur Endogamie. Unter dem Stichwort „Ich küsse keinen Fleischesser“ gibt es mehrere vegane Internet-Partnerbörsen.¹³ Angesichts des geringen Partnerangebots (Szenegröße und Frauenüberhang) werden allenfalls für

Vegetarier Ausnahmen gemacht. Außerdem bieten auch weltanschaulich neutrale Partnerbörsen zunehmend Essensgewohnheiten als Auswahloption an.

Wer möchte, kann sein ganzes Sozialleben vegan gestalten. Es gibt vegane Flusskreuzfahrten¹⁴, die Zeitschrift „Vegan & Bio“ organisiert „vegane Buddies“, eine Art Paten, die Neulingen mit praktischer Orientierung und moralischer Unterstützung beistehen, und die Organisatoren der Berliner „Veggie-Paraden“ vermitteln vegane Wohngemeinschaften.¹⁵ Man *isst* nicht nur vegan, man *ist* Veganer – und versteht sich als Elite im Gegenüber zu den fleischessenden Andersgläubigen („Tiermörder“, „Aasesser“). Der Besuch im Supermarkt wird wegen der „Leichteile“ an der Fleischtheke zur Qual, das Theater im Winter wegen der Pelzträgerinnen gemieden.

Das wird auch auf individuelle zwischenmenschliche Beziehungen übertragen. Die Webseite „vegansidekick.com“ publiziert zahlreiche Cartoons, die alle um das Thema einer Begegnung zwischen sensiblen Veganern und kaltblütig Tiere mordenden Fleischessern kreisen.¹⁶ Die Cartoons werden in der veganen Bewegung vielfach weiterverbreitet. Diese Wahrnehmung prägt dann auch die Alltagsbegegnungen mit nichtveganen Mitmenschen. Nach der Betrachtung von Aufklärungsfilmern aus Tierversuchslaboren und Mastbetrieben sagt eine Veganerin: „Ich glaube, in der Nacht habe ich den Glauben an einen Gott endgültig verloren und für mich ausgemacht, lieber gar keine Freundschaften zu haben, als meine Zeit mit Menschen zu teilen, die

¹⁴ vegane-flusskreuzfahrten.de.

¹⁵ Flugblatt der Initiative berlin-vegan.de (2014).

¹⁶ Beispiel: Ein Polizist versucht einen Bürger zu verhaften: „What am I being arrested for?“ „Murder!“ „But I did it humanely. I hit them in the head and then hung them upside down and stabbed them in the neck!“ „Well, in that case you can go free. Sorry for the mix up.“

¹¹ Kessler/Meyer: Tiere essen?, 50.

¹² Grube: Vegane Biografien, 80.

¹³ Allein in Deutschland z. B. gleichklang.de; veggiedate.org; veggiecommunity.org.

nicht die geringsten Skrupel haben, dies alles mit ihrem Konsum zu unterstützen.“¹⁷ In der o. g. Esoterik-Zeitschrift „Spuren“ klagt ein Autor über vegane Intoleranz, als er sich zum gelegentlichen Bio-Fleischessen bekennt: „Ich sah in ungläubige Gesichter, hasserfüllte Augen, und manch einer hätte mich wohl liebend gerne abgestochen wie ein Schwein ... Ich fühlte mich blossgestellt [sic], gebrandmarkt und spürte, dass ich mich erstens in einer rein veganen Gesellschaft befand und zweitens nie mehr in diese Runde eingeladen werden würde.“¹⁸ Worauf eine Leserin trocken kommentiert: „Ich weiß, dass Fleischesser es manchmal nicht so gerne hören, wenn man sie als ignorante Befürworter und Auftraggeber eines sinnlosen Dauerholocausts an Tieren bezeichnet. Aber für den Aussenstehenden [sic] stellt es sich nunmal [sic] so dar.“

Die Mechanismen werden auch in der Szene als problematisch erlebt. Etliche vegane Aktivisten stören sich an dem sektiererischen Verhalten ihrer Mitstreiter und vermeiden es, sich „mit dem Label ‚vegan‘“ zu outen. Der 37-jährige Andy erklärt: „Ich fände es wünschenswert, wenn eine Reduzierung auf den Kern ... vorläge. Dann könnten sich sicherlich mehr Menschen damit identifizieren ... ohne zwingend in die Ecke der Randalierer, Globalisierungsgegner, Feministen oder Esoteriker gedrängt zu werden.“¹⁹

Mission

Jeder Gläubige weiß: Wer von einer universal glückbringenden Wahrheit durchdrungen ist, will sie auch weiterverbreiten. Auch „Veganer würden oft am liebsten der ganzen Welt die frohe Botschaft des

Veganismus verkünden“²⁰. Auf der ersten Veganfachmesse 2013 in Hamburg sprach der VGD-Gründer Christian Vagedes und fasste sich später selbst so zusammen: „menschen, die noch nicht vegan leben nannte er in seiner begeistert aufgenommenen rede ‚noch-nichtveganer‘ und forderte seine Zuhörer dazu auf, diese immer wieder dazu einzuladen, vegan auszuprobieren. menschen zu begeistern sei der schlüssel, den jeder veganer in die hand nehmen könne.“²¹ Das klinge in einer christlichen Aussendungs predigt für Missionare kaum anders. Auf Englisch bezeichnet man diese Haltung bisweilen als „vegangelical“. Und so betreiben vegane Missionswerke wie *Vegan Outreach* eine intensive Straßenmission („Info-Stände“), verteilen mit der „veganen Post“ Aufklärungsmaterial an Briefkästen (vegane-gesellschaft.org), demonstrieren wie bei der Berliner „Veggie-Parade“ unter dem Motto „Eat Peace“ für die „vegan-vegetarische Lebensweise“²² und bekennen mit dem Autoaufkleber „Tiere essen, nein danke!“ Farbe. Um die Schwelle für potenzielle Konvertiten zu senken, beginnen heutzutage Veganer wieder (wie in der Frühzeit der Bewegung), zunächst von „vegetarisch“ oder „fleischlos“ zu sprechen, wenn sie eigentlich „vegan“ meinen.²³

„Wer aus Empathie Veganer ist, hat auch immer einen gewissen Drang zu missionieren“²⁴, bekennt der Bodybuilder Patrik Baboumian. Dabei nutzt er eine unter veganen Aktivisten seltene Zutat: einen Anflug von Selbstironie. Breitschultrig erklärt der Hüne auf einem Plakat: „Die stärksten

²⁰ Koeder: Veganismus, 368.

²¹ www.vegane-gesellschaft.org/tausende-auf-der-vegafach-in-hamburg-vegan-mehr-als-ein-trend-beginn-eines-ethischen-bewusstseinswandels/calciumtipps (Orthographie i. O.).

²² Flugblatt der Initiative berlin-vegan.de (2014).

²³ Vgl. Koeder: Veganismus, 469f.

²⁴ Wallrodt: Hier brüllt der stärkste Veganer der Welt.

¹⁷ Grube: Vegane Biografien, 160.

¹⁸ Jaermann: Vegan – eine neue Religion?, 44f.

¹⁹ Grube: Vegane Biografien, 20.

Tiere sind Pflanzenfresser: Gorillas, Büffel, Elefanten und Ich.“²⁵ Am erfolgreichsten ist aber auch im Veganismus das persönliche Glaubenszeugnis im Freundes- und Bekanntenkreis. Dabei hat die Essensreligion den Charme, durch Kochen verkündigen zu können. Christian Koeder weist seine Leser im Zusammenhang der Einladung zum Veganismus sogar auf den Überzeugungswert konservativer Kleidung und höflicher Umgangsformen hin.²⁶

Doch wie jede Mission provoziert auch diese Widerspruch, selbst wenn sie nicht konfrontativ, sondern behutsam daherkommt. Debatten eskalieren schnell, nicht nur im Internet. „Das ist genau das, was mich an Veganern so stört, diesen Widerspruch nicht aushalten zu können, dieser narzistische Wunsch, ein guter Mensch sein zu wollen. Deshalb mache ich einen großen Bogen, um diese Gruppe von Leuten.“²⁷ Das ist sprachlich relativ harmlos. Viele Reaktionen sind erheblich aggressiver. Das dürfte damit zusammenhängen, dass einige Menschen den Verzicht, die Askese eines anderen als Infragestellung des eigenen Lebens erleben. Veganer deuten dies als das „schlechte Gewissen“ der anderen.

Eine Sonderform des veganen Outreach, die hier nur erwähnt werden kann, stellt das Thema Musik dar. In einer Reihe von „Straight Edge“-Bands aus dem Bereich des Hardcore Punk wie *Earth Crisis* (gegr. 1989), *ACxDC* (gegr. 2003) und *Vegan Reich* (1988 – 1999) haben vegane Musiker Veganismus propagiert und für Tierrechte sowie die militante Tierrechtsszene Stellung bezogen.²⁸ Sie zeigen, dass Veganismus in

Einzelfällen durchaus in der Lage ist, unerwartete soziale Milieus zu erreichen. Die genannten Gruppen sind innerhalb ihrer musikalischen Subkultur recht erfolgreich. Ob dies auch für die Umdichtung eines alten Revolutionsliedes durch Volker Hegmann (2015) gelten wird? Dessen Refrain lautet: „Hühner, zur Sonne, zur Freiheit, / Hühner, zum Lichte empor! / Hell aus dunkelen Ställen / Leuchtet die Zukunft hervor.“

Identitätsstiftendes Minderheits- und Elitebewusstsein

Die Tatsache, dass sich Vegetarier und Veganer für die Avantgarde einer ernährungsphilosophischen Aufklärung halten, erfährt also selbst dann Widerspruch, wenn sie gar nicht offensiv auftreten. Das Gefühl der Ausgrenzung ist für vegane Selbstwahrnehmung zentral. „I find the most difficult thing about being vegan is the attitudes of other people, often affronted by some judgment they assume I am making about them.“²⁹ Andererseits provoziert, was das vegane Leben anstrengend machen kann. „Soziales Umfeld: ein *Survival Guide*“ nennt Christian Koeder ein Kapitel seines Ratgebers – Ausdruck einer gewissen Belagerungsmentalität.³⁰

Aber das ist nur die eine Seite. Der Außendruck verstärkt nämlich die innere Abgrenzung, und viele Veganer reagieren auffällig reizbar auf ihre Umwelt. Oft wird schon der sachliche ärztliche Hinweis auf gesundheitliche Gefahren des Veganismus als Hetze und Angriff empfunden, wie die

²⁵ Plakat der Tierschutzorganisation PETA auf www.welt.de/sport/fitness/article138788688/Hier-bruellt-der-staerkste-Veganer-der-Welt.html.

²⁶ Vgl. Koeder: *Veganismus*, 452f.

²⁷ Leserkommentar (Nutzer „MenschenMensch“), www.zeit.de/lebensart/essen-trinken/2014-02/landwirtschaft-tierhaltung-veganismus (Orthographie i. O.).

²⁸ *Straight Edge* bezeichnet eine subkulturelle Bewegung, die „harte“ Musik mit einem gesunden Lebens-

stil (Verzicht auf Alkohol und Drogen) kombiniert. *Vegan Reich* und ihr muslimischer Gründer Sean Muttaqi werden wegen ihrer hochaggressiven veganen Propaganda und Ablehnung von Abtreibung und Homosexuellen sowie des Titels eines ihrer Alben („Jihad“ 1999) zuweilen als „Vegan Jihad“ bezeichnet.

²⁹ Mads Mitchell auf www.theguardian.com/commentisfree/2010/sep/02/vegetarian-vegan-peoples-panel.

³⁰ Koeder, *Veganismus*, 368ff.

Leserkommentare zu entsprechenden Zeitungsartikeln zeigen. Vergeblich mahnen andere zur Ruhe: „Die Bergwacht hetzt doch auch nicht gegen Schifahrer, wenn sie eine Lawinenwarnung herausgeben.“³¹ Eine solche gewohnheitsmäßige Überreaktion auf sachliche Information und konstruktive Kritik ist typisch für extreme Weltanschauungsgemeinschaften mit dualistischem Hell-Dunkel-Weltbild.

Ausgefeilte Dogmatik und Ethik

Die verbündeten und überlappenden Anliegen Veganismus, Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung produzieren eine reichhaltige theoretische Literatur und philosophische Schulen. So können die Tierrechte unterschiedlich begründet werden und müssen vom Tierschutz und vom Antispeziesismus abgegrenzt werden. Ausgiebige Diskussionen entstehen über die Alternativen „Regulationismus“ (Tierschutz) und „Abolitionismus“ (Abschaffung menschlicher Tiernutzung). Ist Ersteres eine Vorstufe oder eine Korrumpierung des Letzteren als idealen Endziels?

Im Alltag wirft veganes Leben zahlreiche ethische Detailfragen auf, die sich nicht von selbst aus seinen ersten Prinzipien ergeben. So entsteht eine ausgefeilte Kasuistik, die klären soll, ob menschlicher Muttermilchjoghurt veganismustechnisch erlaubt sei, wie man mit dem Tiersterben durch Pflanzenproduktion umgehen solle (Landwirtschaft tötet viele Feldtiere), ob man Hunde und Katzen vegetarisch ernähren dürfe oder müsse und wie man sicher sein könne, dass Feldfrüchte nicht mit Gülle gedüngt wurden (nur Kunstdünger ist vegan erlaubt). Auch die Verwertung von Körperteilen natürlich gestorbener Wildtiere beschäftigt einige.

³¹ Vgl. die Hunderte Leserkommentare zu Klöckner: Ist Veganismus wider die Natur?, www.zeit.de/wissen/gesundheit/2013-10/veganismus-gesundheit-faq.

Sogar die Frage, ob man eingreifen dürfe, um das Töten durch fleischfressende Tiere in der Natur zu verhindern, wird ernsthaft und ausgiebig diskutiert.³² Unter anderem mit Verweis auf die messianische Utopie vom Tierfrieden (Jes 11,6-8; 65,25) hält der amerikanische Philosophieprofessor Jeff McMahan das für grundsätzlich wünschenswert und nur für praktisch derzeit nicht durchführbar: „I concede, of course, that it would be unwise to attempt any such change given the current state of our scientific understanding.“³³ Auch Koeder lehnt diese Vorstellung nur aus pragmatischen Gründen und nur vorläufig ab.

Oft übertrumpft veganer Purismus auch in wirklichkeitsnäheren Fragen alle anderen Werte. Weil z. B. veganer Etikettenklebstoff auf Glasverpackungen so gut klebt, dass er nicht mehr lösbar ist, was ein Pfandsystem unmöglich macht, müssen Veganer abwägen, was ihnen wichtiger ist. Bei dieser Alternative zwischen Veganismus und Umweltschutz optieren die meisten gegen den Umweltschutz.³⁴

Konfessionsstreit

Je nach Motivation (Gesundheit oder Ethik) und Radikalität (vegetarisch oder vegan) kann man vier idealtypische Gruppen unterscheiden: Gesundheits-Vegetarier, Gesundheits-Veganer, Ethik-Vegetarier und Ethik-Veganer.

Der Psychologe Hank Rothgerber untersuchte 2014, wie sich diese vier Gruppen gegenseitig wahrnehmen. Welche Werturteile fällen sie übereinander?³⁵ Er fand erwartungsgemäß, dass Ethik-Vegetarier

³² Vgl. Koeder: Veganismus, 414-424.

³³ McMahan: The Meat Eaters; ders.: Predators.

³⁴ Auskunft eines veganen Unternehmers gegenüber dem Verfasser auf der Veranstaltung „Next Generation Food“, Kalkscheune Berlin, 29.9.2015. Er hatte eine entsprechende (nicht repräsentative) Umfrage unter seinen Kunden durchgeführt.

³⁵ Vgl. Rothgerber: Horizontal Hostility.

zu Ethik-Veganern aufschauen, weil diese konsequenter und entschlossener umsetzen, woran sie selbst auch glauben. Überraschend war aber: Ethik-Veganer hatten eine höhere Meinung von Ethik-Vegetariern als von Gesundheits-Veganern. Denn obwohl sich Letztere richtig ernähren, tun sie es aus den falschen Gründen (Egoismus statt Tierleidvermeidung usw.). Das bedeutet: Die richtige *Lehre* wiegt schwerer als das tatsächliche richtige *Verhalten*, obwohl das Verhalten des Gesundheitsveganers ja die ethischen Ziele faktisch besser fördert als das Verhalten des Ethik-Vegetariers. Wie in anderen Weltanschauungsgemeinschaften ist hier die richtige Gesinnung und Lehre wichtiger und verbindender als das richtige Handeln.

Das Verhältnis zueinander erinnert an religiöse Konfessionsstreitigkeiten und kann grotesk feindselige Züge annehmen. Schon Carl Anders Skriver warf Fleischesser, Tierschützer und Vegetarier in einen Topf: „Unser gelobtes Tierschutzgesetz wurde von Staatsbehörden ... auf dem Rücken der Tiere ausgehandelt. Man verhandelte also mit den ‚Mördern‘ über die Gefängnisgröße ... und die beste Methode der Hinrichtung Unschuldiger ... Die Gedankenlosigkeit der Christen, der Tierschützer und der Milchvegetarier ... ist für den Erwachenden entsetzlich.“³⁶

Der publizistisch umtriebige vegane Aktivist Achim Stöber kämpft mehr gegen Vegetarier als gegen Fleischesser: Er nennt seinen Blog unmissverständlich „Vegetarier sind Mörder“ und schreibt: „Nicht nur durch Leichenfressen, sondern auch durch den Konsum von ‚Milch‘, ‚Eiern‘ und ‚Honig‘ [sic] wird Mord an Säugetieren, Vögeln bzw. Bienen in Auftrag gegeben“ (www.vegetarier-sind-moerder.de). Kurz mit einem beliebten veganen Slogan: „Milch ist weißes Blut.“

³⁶ Skriver: Der Verrat der Kirchen an den Tieren, 39.

Das geht bis hin zu gewaltbereiten Fundamentalisten wie der „Antispeziesistischen Aktion“, die ihre Weltsicht mit Gewalt durchsetzen wollen, und zwar nicht nur, indem sie in Großbauernhöfe einbrechen, Tiere freilassen und Feuer legen. Inzwischen sind militante Veganer dazu übergegangen, nicht nur Tierbetriebe, sondern auch einander zu überfallen. Sie werfen regelmäßig bei der Supermarktkette Veganz die Schaufenster ein, weil diese die reine Lehre des Veganismus durch (erfolgreiche) kommerzielle Vermarktung korrumpiere.³⁷ Christian Koeder vergleicht die Konflikte in der Szene treffend mit einer Szene aus Monty Pythons Filmkomödie „Life of Brian“ von 1979, wo die „Jüdische Volksfront“ und die „Volksfront Judäas“ über Theorie-Debatten in Streit geraten und statt dem gemeinsamen Feind sich gegenseitig an die Gurgel gehen.³⁸

Juristische Anerkennung

Abschließend sei erwähnt, dass Veganismus in mindestens zwei in Britannien rechtsgeschichtlich bedeutsamen Fällen als Weltanschauung anerkannt wurde, die unter den Schutz von Art. 9 der Europäischen Menschenrechtsvereinbarung falle (Art. 9 sichert die Religions- und Gewissensfreiheit).³⁹

Schluss

Eine Geschmacksfrage, ein Lebensstil, eine Mode, eine politische und eine soziale Bewegung, ein Mittel zur jugendlichen Rebellion, eine Demonstration des eigenen Andersseins, ein Akt der Tierliebe und ein Aufbegehren gegen die Welt, wie sie ist, dies alles ist der Veganismus. Und für Teile

³⁷ Vgl. Macho: „Ich bin der Feind“.

³⁸ Vgl. Koeder: Veganismus, 436.

³⁹ W v United Kingdom (Application 18187/91, 10.2.1993, unreported, ECHR); H v United Kingdom (1993) 16 EHRR CD 44, ECHR.

der veganen Bewegung trägt er Züge einer quasi-religiösen Weltanschauungsgemeinschaft mit Heilsversprechen sowie umfassend lebensgestaltender und sinnstiftender Funktion.

„Ich bin Agnostiker mit einer inneren Wahrnehmung, die sich wie ein Glaube an etwas anfühlt, das ich ... nicht missen kann. Der Veganismus macht dies immer aufs Neue lebendig. Namaste.“⁴⁰

Veganismus macht dabei auf reale Missstände der gegenwärtigen Wirtschaftsweise des exzessiven Konsums aufmerksam. Indem sich einige demonstrativ zu extrem asketischen Formen der Lebensgestaltung entschließen, stellen sie berechtigterweise Selbstverständlichkeiten infrage, die ohne diese radikale Minderheit weniger Beachtung fänden. Zwar ist der Fleischkonsum in Deutschland seit den 1980er Jahren stetig gesunken, liegt aber auf einem noch immer sehr hohen Niveau. Das Ausmaß des Fleischkonsums ist *ein* Aspekt der nicht nachhaltigen Wohlstandssteigerung in westlichen Volkswirtschaften. Die ihm zugrunde liegende Massentierhaltung führt zu realen ethischen und ökologischen Problemen, die auch aus einer christlichen Perspektive der Schöpfungsverantwortung heraus kritisch zu bewerten sind.⁴¹ Die Verantwortung dafür liegt aber nicht primär oder gar allein bei den Produzenten, deren Existenz etwa die Tierbefreier zerstören wollen, sondern bei allen Bürgern. Sicherlich haben die Diskussionen, die ethische Veganer und Vegetarier durch ihren persönlichen Verzicht auslösen, dazu beigetragen, die Frage der Tierhaltung

auf die politische Tagesordnung zu bringen und viele Menschen dafür zu sensibilisieren. Das hat vermutlich rechtliche Neuregelungen z. B. bei Tiertransport und -haltung begünstigt. Die Volkskirchen, die sich ethische Positionen erst dann zu eigen machen, wenn diese mehrheitsfähig sind, hüllen sich dazu bislang in Schweigen.

Angesichts der sozialen Begrenztheit der derzeitigen Trägermilieus⁴² und der drastischen Verhaltensvorschriften, die Veganismus zu einer zeitaufwendigen und teuren Angelegenheit machen, ist es allerdings unwahrscheinlich, dass er zu einem echten Massenphänomen wird. Das gilt besonders dann, wenn er sich nicht primär als Demonstration für ein graduelles Umdenken, sondern als universale Antwort auf Weltprobleme begreift.

Insbesondere die Grundlagen des Antispeziesismus sind logisch fragwürdig. Sie erweisen sich bei näherer Betrachtung als höchst anthropozentrisch. Wenn der Mensch in der letzten Konsequenz des Antispeziesismus berufen ist, das Leiden aus der Natur zu verbannen, bis dahin, dass er das Mäusen der Hauskatze unterbindet, indem er sie einsperrt, wenn er sogar eine (friedliche) Ausmerzungen von Raubtieren zum Schutz ihrer Beutetiere für wünschenswert hält, stellt sich sofort die Frage, warum ausgerechnet der Mensch das Recht – und die Pflicht? (verpflichtet durch wen oder was?) – haben sollte, die Natur der „nichtmenschlichen Tiere“ nach seinen ethischen Vorstellungen so tiefgreifend umzuwandeln. Jede Begründung für solche menschlichen Allmachtsvorstellungen muss wieder eine Sonderstellung des Menschen voraussetzen und so die eigene erste Prämisse „Der Mensch ist ein Tier un-

⁴⁰ Ein 67-jähriger Arzt, in: Grube: Vegane Biografien, 166.

⁴¹ Dieser Aspekt der christlichen Reaktion kann hier nicht ausgeführt werden. Offizielle kirchliche Stellungnahmen zur Ernährung handeln bislang nur vom Aspekt der globalen Gerechtigkeit. Verwiesen sei aber z. B. auf die Arbeiten des ökumenischen Instituts für Theologische Zoologie der Universität Münster und die „Kirchentage für Mensch und Tier“ des Dortmunder Pfarrers Friedrich Laker.

⁴² Bislang gibt es keine Untersuchung dazu, auf welchem gesellschaftlichen Untergrund Veganismus besonders gut gedeiht. Es scheint denkbar, dass er sich ähnlich wie die Esoterik in (nach-)christlichen Kontexten als besonders beheimatet erweist.

ter anderen ohne Vorrechte“ unterminieren. Antispeziesistische Theoretiker nehmen hier implizit und manchmal ausdrücklich auf den alttestamentlichen Tierfrieden Bezug. Dieser Vision Jesajas liegt aber ein eschatologisches Geschehen zugrunde. Ein solcher umfassender Friede ist eine irdische Utopie, eine endzeitliche Tat Gottes – an dessen Stelle sich die Antispeziesisten hier setzen. Wo Jesaja die Menschenmacht begrenzt, steigern sie die Antispeziesisten ins Absolute. Sie maßen sich ein Ausmaß der Naturbeherrschung an, das weit über das hinausgeht, was Menschen derzeit tun, und über das, was man häufig der anthropozentrischen jüdisch-christlichen Theologie im Gefolge von Gen 1,28 vorwirft.

Aus christlicher Sicht sind an den Veganismus Fragen zu stellen, die über die vordergründige Kritik an der Verharmlosung gesundheitlicher Gefahren hinausgehen. Das Ziel „Gesundheit über alles“ ist Teil einer Bewegung zur Selbstoptimierung und führt zu einer gewissen Ich-Fixierung und Gnadenlosigkeit im Umgang mit sich selbst. Man will unter allen Umständen die Macht über sich selbst behalten, denn jeder ist seines Glückes und seines Körpers Schmied. Losgelöst von jeder „Fremdbestimmung“ durch Gott oder soziale Bezüge will ich absolute Kontrolle über mich ausüben. Die Gebrochenheit menschlichen Lebens, Kontingenzerfahrungen (Krankheit) und die menschliche Würde, die keiner Selbstrechtfertigung durch Reinheitsbemühungen bedarf, sondern aus Gnade geschenkt wird, haben in dieser Welt veganer Selbstvervollkommnung keinen Platz. Der Glaube, man könne Gott spielen und nach eigenen Regeln das perfekte Selbst und die perfekte Welt schaffen, ist gefährlich. Am Ende sagt man zum Kranken: „Selbst schuld, Fleischessen gibt schlechtes Karma.“

Veganer stoßen wie alle Bewegungen, die die Selbstheiligung bis zur Perfektion

und zur Erlösung treiben wollen, auf die menschliche Ursünde. Sie nimmt hier eine spezifische Form an: Der Mensch kann nicht leben, ohne die Umwelt zu belasten, er kann nicht essen, ohne dass Tiere sterben, es gibt keine schuldlose „Reinheit“. Die ethikvegane Theorie ist Ausfluss einer Umweltbewegung, die den Menschen als problematisch ansieht, weil er immer einen „ökologischen Fußabdruck“ hinterlassen wird. Leben ohne Schädigung anderen Lebens und der Umwelt ist nicht möglich. Das Christentum hat diese Erfahrung in den Begriff der Ursünde gefasst. In dieser Situation fehlt aber dem Veganismus eine Gnadeninstanz, die ihn aus diesem Dilemma herausnimmt und zu einem befreiten Handeln und Leben in der Welt befähigt. Vielleicht teilt der Veganismus deshalb seine humor- und selbstironiebefreite Ernsthaftigkeit und eine gewisse Verbissenheit mit den meisten neureligiösen Bewegungen.

In diesen Heilsideologien, die das Profane sakralisieren (Heil durch Essen, Weltrettung durch Umweltschutz) muss der Mensch selbst bis zum Äußersten aktiv werden, denn „es rettet ihn kein höh'eres Wesen“. Daran kann er angesichts der Größe der Aufgabe nur verzweifeln – Überreaktionen sind vorprogrammiert. Hier erweist sich der Veganismus denn auch als Teil einer sehr *deutschen* Befindlichkeit. Bei Reisen in unsere Nachbarländer stößt man häufig auf ein amüsiertes Befremden über unsere extremen öffentlichen Reaktionen auf Umweltprobleme und Lebensmittel-„Skandale“. Reale und vermeintliche Gefahren vom Waldsterben und vom Formaldehyd im Shampoo über BSE („Rinderwahnsinn“) und die Mobilfunkstrahlung bis hin zur Atomkraft führen hierzulande regelmäßig zu panischen Debatten, die in anderen Ländern unüblich sind. Statt eines rational kalkulierenden Risikomanagements sucht man die absolute Sicherheit (Risikofreiheit) und Sündlosigkeit – also

das Paradies. Und reagiert erstaunt, wenn radikale Reaktionen als selbsterlösende Mechanismen nicht greifen, weil auch die Alternativen Schattenseiten haben. Dann fehlt die notwendige gelassene Nüchternheit, um zu entscheiden, in welche Rangordnung man im Konfliktfall verschiedene Werte bringen will. Beim Essen z. B. bedeutet das: Zugleich vegane, regionale und gesunde Bio-Ernährung ist nicht möglich, Konflikte sind vorprogrammiert.

Wer nun die absoluten Ideale radikaler Klima- und Tierschützer konsequent zu Ende denkt, kommt zu dem Schluss, dass der Mensch an sich das Problem ist und nur durch den Tod von seiner Schuld der Umweltschädigung befreit wird. Und wirklich: Als Peter Singer 2010 in einem Artikel fragte: „Should This Be the Last Generation?“, verneinte er die Frage noch. Aber kurz darauf konstatierte Jeff McMahan, dass einige vegane Teilnehmer der Onlinediskussion über seinen Artikel „The Meat-Eaters“ andeuteten, es sei wohl am besten, die menschliche Art verschwände vom Planeten.⁴³ Das ist logisch konsequent. Wo kein gnädiger Gott ist, gibt es für ein feingestimmtes Gewissen keine Vergebung. Dann muss sich der Mensch nihilistisch selbst zu einer Art negativem Schöpfer machen, der mit dem Menschen auch die Ursache des Leids der Welt verschwinden lässt.

Letztlich ist der Veganismus oft Ausdruck einer zutiefst naturentfremdeten Haltung wohlhabender westlicher Großstädter. Ernährungstechnisch ist eine ausgewogene vegane Ernährung in unseren Breiten nur möglich, weil wir neben Nahrungsergänzungsmitteln ganzjährig Zugang zu einer Fülle importierter Nahrungsmittel haben. Ähnlich wie in der „Theologie des Lebens“ in den 1990er Jahren hat hier eine romantisierend-harmonische Sicht auf die

Natur die Herrschaft übernommen.⁴⁴ Daher konstatiert ein Bio-Bauer zu Recht: „Ich halte Veganismus für eine verständliche Reaktion auf moderne Massentierhaltung. Moderner Fleischkonsum ist zu hoch und zu gedankenlos. Aber Veganismus ist auch das Ergebnis einer totalen Entfremdung der Stadtmenschen von der Landwirtschaft.“⁴⁵ Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein, sondern was aus dem Mund des Menschen herauskommt, das macht ihn unrein (Mt 15,11). Jesus hat provoziert, indem er mit den Sündern zu Tisch saß, nicht indem er über sie richtete. Die evangelische Freiheit gilt auch für das Essen. Essen ist nicht ethisch neutral, und es gibt gute Gründe, tierethische Erwägungen zu berücksichtigen, aber wer glaubt, er könne sich durch Einhaltung von selbst auferlegten Essensgeboten das Heil sichern, wird feststellen, dass er so weder die Welt retten noch das Lebensglück sicherstellen und am wenigsten die eigene Gesundheit und Jugend ewig festhalten kann.

Verantwortung ist wertlos ohne Menschenliebe und Freiheit – auch beim Essen. Und so heißt es in der Bibel: Ein Mensch, der da isst und trinkt und hat guten Mut bei all seinem Mühen, das ist eine Gabe Gottes (Pred 3,13).

Literatur⁴⁶

Baumgartner, Judith: Ernährungsreform – Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel. Ernährungsreform als Teil der Lebensreformbewegung am

⁴⁴ Vgl. Federschmidt et al.: Überlegungen zu einer Theologie des Lebens. Typischerweise sind die Illustrationen aller veganen Publikationen von Bildern niedlicher Jungtiere und harmloser Pflanzenfresser geprägt: Schaf, Kalb und Wombat statt Schabe, Kakerlake und Warzenschwein.

⁴⁵ Trueblood: Wir Landwirte, Herren über Leben und Tod.

⁴⁶ Abkürzungen nach RGG⁴; Abruf der Internetseiten: 7.10.2015).

⁴³ Vgl. McMahan: Predators.

- Beispiel der Siedlung und des Unternehmens Eden seit 1893, Frankfurt a. M. 1992
- Borgeaud, Philippe: Art. „Speisegebote/Speiseverbote/Speisegesetze. I. Religionswissenschaftlich“, in: RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, 1550f
- Bredack, Jan: Vegan für alle. Warum wir richtig leben sollten, München/Zürich 2014
- Brooks, Gary T. et al.: Differences between health and ethical vegetarians. Strength of conviction, nutrition knowledge, dietary restriction, and duration of adherence, in: *Appetite* 65 (2013), 139-144
- Dahlgren, Lars et al.: Veganism as status passage: The process of becoming a vegan among youths in Sweden, in: *Appetite* 41 (2003), 61-67
- Dahlke, Rüdiger: Peace Food. Wie der Verzicht auf Fleisch und Milch Körper und Seele heilt, München 2011
- Deutsches Tierschutzbüro e. V.: Die Tierretter. Jahresbericht 2013, Berlin 2013
- Federschmidt, Karl/Funkschmidt, Kai/Huber, Friedrich: Überlegungen zu einer Theologie des Lebens, in: Vorster, Hans (Hg.): Ökumene lohnt sich, Beiheft ÖR 68, Frankfurt a. M., 232-246
- Finch, Martha L./Madden, Etta L.: Eating in Eden. Food and American Utopias (At Table), Lincoln 2006
- Food and Agriculture Organization of the UN: Livestock's long shadow, Rom 2006
- Francione, Gary L./Garner, Robert: The Animal Rights Debate. Abolition or Regulation?, Columbia 2010
- Gollwitzer, Helmut: Aufrüttler und Außenseiter, in: Die Zeit, 20.4.1962 (Rezension von Skriver: Die Regel der Nazoräer, 1960)
- Grosser, Maximilian: Durch Fleischverzicht die Welt retten, in: Die Zeit, 28.7.2008
- Grube, Angela: Vegane Biografien. Narrative Interviews und biografische Berichte von Veganern, Stuttgart 2010
- Habeckuß, Fritz: Groß werden ohne Fleisch, in: Die Zeit, 31.10.2013
- Hagencord, Rainer: „Leiche oder Nahrungsmittel? Ethische Aspekte des Tötens von Tieren“. Ein Blick auf unsere Mitgeschöpfe aus der Perspektive einer theologischen Zoologie, in: epd-Dokumentation, 21.4.2015, 15-20
- Hucklenbroich, Christina: Sensibel, klug – und ausgegrenzt?, in: FAZ, 22.12.2012
- Hurth, Elisabeth: Der schöne Schein. Zum Körper- und Schönheitskult in der Postmoderne, in: DtPfBl 113 (2013), 462-465
- Jaermann, Claude: Vegan – eine neue Religion?, in: Spuren 108 (Sommer 2013), 44f
- Kaienburg, Hermann: Der Traum vom Garten Eden. Die Gartenbausiedlung „Eden“ in Oranienburg als alternative Wirtschafts- und Lebensgemeinschaft, in: ZiG 52 (2004), 1077-1090
- Kessler, Erwin/Meyer, Regula: Tiere essen?, in: Spuren 112 (Sommer 2014), 48-51
- Klößner, Lydia: Vegane Ernährung: Ist Veganismus wider die Natur?, in: Die Zeit, 25.10.2013
- Koeder, Christian: Veganismus. Für die Befreiung der Tiere, Ellwangen 2014
- Macho, Andreas: „Ich bin der Feind“, in: Die Zeit, 23.4.2015
- Mackensen, Martin von/Vagedes, Christian: Bio-dyn trifft vegan. Ein Gespräch, in: info3 – Anthroposophie im Dialog 9/2015, 9-13
- McMahan, Jeff: The Meat Eaters, in: New York Times, 19.9.2010, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters>
- McMahan, Jeff: Predators: A Response, in: New York Times, 28.9.2010 <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/28/predators-a-response>
- Patterson, Charles: Eternal Treblinka, New York 2002
- Puskar-Pasewicz, Margaret: Cultural Encyclopedia of Vegetarianism, Santa Barbara 2010
- Rothgerber, Hank: Horizontal Hostility among Non-Meat Eaters, in: Plos One, May 08, 2014
- Rude, Matthias: Antispeziesismus. Die Befreiung von Mensch und Tier in der Tierrechtsbewegung und in der Linken, Stuttgart 2013
- Ryder, Richard: Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism, Oxford 2000
- Scholz, Joachim: Haben wir die Jugend, so haben wir die Zukunft. Die Obstbausiedlung Eden/Oranienburg als alternatives Gesellschafts- und Erziehungsmodell (1893 – 1926), Berlin 2002
- Schwarz, Thomas: Veganismus und das Recht der Tiere, in: Breyvogel, Wilfried (Hg.): Eine Einführung in Jugendkulturen. Veganismus und Tattoos, Wiesbaden 2005, 69-164
- Singer, Peter: Animal Liberation, New York 1990 (Erstveröffentlichung engl. 1975, dt. 1976)
- Singer, Peter: Should This Be the Last Generation?, in: New York Times, 6.6.2010, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/06/06/should-this-be-the-last-generation>.
- Skriver, Carl Anders: Der Verrat der Kirchen an den Tieren, München 1967
- Skriver, Carl Anders: Die Regel der Nazoräer im zwanzigsten Jahrhundert, Berlin 1960
- Skriver, Michael und Petra: Dr. phil. Carl Anders Skriver (1903 – 1983), [http://gnuV.de/html/dr__carl_anders_skriver.html](http://gnuv.de/html/dr__carl_anders_skriver.html)
- Stark, Stefan: Vegan leben – Rebellion am Kochtopf, in: info3 – Anthroposophie im Dialog, 6.1.2014
- Stolz, Matthias: Deutschlandkarte – Vegane Restaurants, in: Die Zeit, Magazin, 31.10.2013.
- Taureck, Bernhard F.: Manifest des veganen Humanismus, Paderborn 2015
- Trueblood, Thomas: Wir Landwirte, Herren über Leben und Tod, in: Die Zeit, 22.12.2014, www.zeit.de/lebensart/essen-trinken/2014-02/landwirtschaft-tierhaltung-veganismus
- Vegetarierbund Deutschland (VEBU): Die Geschichte der Tierrechtsbewegung, <https://vebu.de/themen/tiere-a-ethik/philosophie-und-tierrechte/131-die-geschichte-der-tierrechtsbewegung>
- Wallrodt, Lars: Hier brüllt der stärkste Veganer der Welt, in: Die Welt, 28.3.2015
- Würfel, Michael: Dorf ohne Kirche. Die ganz große Führung durch das Öko-Dorf Sieben Linden, o. O. 2012

Liane Wobbe, Berlin

Afghanische Hindugemeinden in Deutschland

Mit Jhulelal von den Ufern des Indus über Afghanistan nach Deutschland

Im Afghan Hindu Mandir in Hamburg, einem der ältesten afghanischen Hindutempel in Deutschland, sind an der Nordwand des Kultraumes in weiß gekachelten Schreinen hinduistische Götterstatuen wie Ganesha, Radha und Krishna, Shiva, Parvati, Durga und Hanuman aufgereiht. In der ersten Vitrine befindet sich eine weiße Marmorfigur, dargestellt ist ein alter, bärtiger Mann, der im Yogisitz auf einer Lotusblume sitzt. Diese Blume entspringt einem Fisch, der auf dem Fluss Indus schwimmt. Der Alte trägt auf dem Kopf eine Krone, in den Händen hält er ein aufgeschlagenes Buch. Wenn gläubige Hindus diesen Schrein betreten, ziehen sie eine Glastür vor der Figur hoch und berühren respektvoll seine Füße. Dann schwenken sie vor der Götterstatue einen Teller, auf dem sich Süßigkeiten aus Mehl, Milch, Kardamom, Mandeln und Nelken sowie eine fünfflammige, von Butterschmalz getränkte Lampe und eine Kokosnuss befinden. Der Gott, dem dieses Ritual gebührt, wird Jhulelal genannt.

Besucht man an einem Dienstag- oder Donnerstagabend den Sri Ganesha-Hindutempel in Berlin, dann hat man die Möglichkeit, an einer Zeremonie für verschiedene Hindugötter teilzunehmen, die von einer besonderen musikalischen Darbietung begleitet wird.¹ Nach der alltäglichen

Abendpuja², die ein Priester aus Südin dien zelebriert, singen einige Frauen und Männer enthusiastisch *Bhajans* (Hymnen) für die Götter und begleiten den Gesang mit Trommeln und Rasseln. Die Frauen tragen Schleier, die Männer Turbane oder lose Taschentücher, die an den Ecken verknotet sind, auf dem Kopf. Nach dem Gesang für die Götter gehen die Gläubigen in Richtung Tempelschrein und führen eine eigene *Arati*-Zeremonie (Lichtzeremonie) durch: Jeweils zwei Frauen oder zwei Männer schwenken einen Teller mit der Arati-Flamme vor Ganesha, und alle singen „Jai jai jagadishe hare“. Am Ende essen die Tempelbesucher gemeinsam die mitgebrachten Speisen.

Bei diesen Gläubigen handelt es sich nicht um Mitglieder der indischen Gemeinde, in deren Besitz sich der Sri Ganesha-Hindutempel befindet, sondern um Hindus aus Afghanistan, die mit ihren Familien seit etwa drei Jahren in Berlin leben. Doch woher kommen afghanische Hindus ursprünglich, und worin unterscheiden sie sich von anderen Hindus?

Herkunft afghanischer Hindus

„Wir afghanischen Hindus sind ursprünglich die ältesten Afghanen, die an ihrer Re-

¹ Zu den *Puja*-Zeremonien im indischen Sri Ganesha-Hindutempel siehe Liane Wobbe, Zwei Hindugötter erobern Berlin. Der Wettlauf von Ganesha und Murugan, in: MD 6/2014, 210-222.

² *Puja*: Huldigung, Verehrung. Pujas werden in vielfältigen Formen und zu vielerlei Anlässen durchgeführt.

ligion noch festhalten und als eine religiöse Minderheit leben.³ Afghanistan wird in der Öffentlichkeit als ein Land wahrgenommen, das hauptsächlich vom Islam bestimmt ist. Von den derzeit geschätzten ca. 32 Millionen Einwohnern gehören 99 % zur muslimischen Bevölkerung, die sich wiederum in ca. 80 % Sunniten und ca. 19 % Schiiten aufteilt. Alle anderen religiösen Gruppen machen weniger als 1 % aus.⁴ Und unter diesen befinden sich zwei sowohl religiös als auch ethnisch bedeutende Gruppen, die in den Bevölkerungsdarstellungen des Landes entweder gar nicht auftauchen oder nur am Rande erwähnt werden. Es handelt sich hierbei um die ethnisch-religiösen Minderheitengruppen der Hindus und Sikhs, deren Vorfahren vor allem aus den Provinzen Sindh und Pandjab im heutigen Pakistan stammen.

Doch wie kam es zu deren Niederlassung in einem islamisch geprägten Land? Archäologische Funde und historische Texte weisen auf eine hinduistische und buddhistische Kultur Afghanistans bereits in vorislamischer Zeit hin. Afghanistan galt als Schnittstelle zwischen West-, Süd- und Zentralasien. Vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis ins 5. Jahrhundert n. Chr. gerieten Teile des Landes, bedingt durch die Herrschaft der Kushana-Dynastie, unter den Einfluss buddhistischer und hinduistischer Religionsformen.⁵ Obwohl einige afghanische Hindus bis heute der Meinung sind, dass sie von

hinduistischen Vorfahren aus vorislamischer Zeit abstammen, ist die heutige Präsenz von Hindus und Sikhs in Afghanistan vermutlich in weitaus späterer Zeit anzusiedeln. So geht die erste Etappe der Niederlassung hinduistischer Gemeinschaften auf den Anfang des 18. Jahrhunderts zurück. Der in dieser Zeit regierende König Ahmad Shah holte Hindu- und Sikhfamilien aus den heute pakistanischen Provinzen Multan und Sindh als Händler ins Land. Die zweite Etappe fällt in das Jahr 1947, in welchem die Teilung zwischen Indien und Pakistan erfolgte. Aufgrund der Erklärung Pakistans zu einem islamischen Staat flohen viele Hindus und Sikhs nach Indien oder Afghanistan. Dabei entwickelten sich Kabul und Kandahar zu den wichtigsten Zentren für Hindus in Afghanistan.

In dem muslimisch geprägten Land erlebten die Hindufamilien verschiedene Regierungszeiten, die ihre Entwicklung in sozialer, wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht abwechselnd förderten oder hemmten. Während in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Lebensbedingungen von Hindu- und Sikhfamilien relativ gut waren, sahen sich diese von Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts der Unterdrückung durch eine muslimisch dominierte Politik ausgesetzt. 1901 kam es unter König Habibullah sogar zur Anordnung einer Kleidermarkierung. Hindumänner sollten einen gelben Turban tragen, Hindufrauen einen gelben Schleier. Kinder aus Hindufamilien durften nur eine Hinduerschule besuchen. Unter König Amanullah (1919 – 1929) wurde diese erniedrigende Situation von einer Zeit relativ freier Religionsausübung abgelöst. Eine besonders günstige Periode für die Entwicklung der Hindugemeinschaften in Afghanistan trat von Beginn der 1950er bis Mitte der 1980er Jahre ein. In dieser Zeit kam es in verschiedenen Städten Afghanistans zur Herausbildung einer eigenen Infrastruktur mit Tempeln, Läden,

³ Ischer Dass, *Die Gefährten Afghanistans*, London 2003, 16.

⁴ Siehe www.laenderdaten.de/bevoelkerung/einwohner.aspx (die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden zuletzt abgerufen am 30.10.2015).

⁵ Vgl. Manfred Hutter, *Afghanistan und seine vergessenen Hindus*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17 (2009), 149-164, hier 150-153; zur historischen Darstellung des Einflusses buddhistischer und hinduistischer Religionsformen im heutigen Afghanistan in vorislamischer Zeit siehe auch: Rafi-us Samad, *The Grandeur of Gandhara. The Ancient Buddhist Civilization of the Swat, Peshawar, Kabul and Indus Valleys*, New York 2011.

Imbissen und Verbrennungsplätzen. So gelang ihnen die Bewahrung einer eigenständigen Identität innerhalb einer muslimischen Gesellschaft. Hindus und Sikhs gehörten sogar zu den eher wohlhabenden Kreisen der Bevölkerung.

Bereits mit der Machtübernahme der Sowjetarmee 1979 und dem daraufhin einsetzenden Bürgerkrieg erfolgten erste kritische Zeiten für diese ethnisch-religiöse Minderheit, und es kam zu einigen Übersiedlungen nach Deutschland und in andere westliche Länder. Eine zweite, weitaus größere Fluchtwelle setzte ein, als die Mujaheddin im Jahr 1992 die Macht im Land übernahmen und Hindus und Sikhs einer direkten Verfolgung ausgesetzt waren. Als sich die Lage für Hindus und Sikhs unter der darauffolgenden Herrschaft der Taliban zu einer nie dagewesenen Situation der Unterdrückung entwickelte, kam es zur dritten großen Fluchtwelle nach Indien, in die USA und nach Europa.⁶ In dieser Zeit richteten erstmalig in Indien und im Westen lebende Journalisten ihre Aufmerksamkeit auf diese Minderheit. So berichtet die indische Zeitschrift „Hinduism Today“ 1994 von Zerstörungen der Hindutempel in Kabul, Kandahar und Jalalabad und massiven Ressentiments vonseiten der muslimischen Bevölkerung.⁷ Im Mai 2001 erschienen im „Spiegel“ und in der „taz“ zwei Artikel, in denen es um die Kennzeichnungspflicht religiöser Minderheiten zur Zeit der Taliban ging. Demnach wurden Hindus dazu verpflichtet, ein daumengroßes, gelbes Unterscheidungszeichen zu tragen, um Bestrafungen bei Nichteinhaltung muslimischer

Pflichten zu entgehen.⁸ 2001 hatten bis auf 1000 alle Hindus Afghanistan verlassen und waren vor allem nach Indien, in die USA oder nach Deutschland geflohen.

Situation für Hindus und Sikhs in Afghanistan heute

Über die Leiden des Krieges hinaus, mit denen alle Bewohner des Landes konfrontiert waren und teilweise noch sind, war und ist diese Minderheit aufgrund ihrer religiösen und kulturellen Andersartigkeit zusätzlichen Ausgrenzungspraktiken und Unterdrückungsmanövern ausgesetzt. Wenige Presseberichte thematisieren ihre Situation nach dem Sturz der Taliban. Diese reichen von einer Einschätzung, dass sie einen geachteten Status innerhalb einer muslimisch geprägten Gesellschaft wiedererlangt habe, bis hin zu der Einschätzung, dass die Diskriminierung immer noch anhalte. Nach Aussagen einiger Muslime in Deutschland sollen Hindus in Afghanistan akzeptiert sein, sogar stärker als Christen oder schiitische Hazara. Manche noch in Afghanistan verbliebene Hindus sowie Hinduflüchtlinge in Deutschland sprechen dagegen von einer immer noch währenden Anfeindung vonseiten der Muslime aufgrund ihres „Indisch-Seins“. So geht aus einem Artikel im „Wall Street Journal“ vom Januar 2015 hervor, dass Afghanistan zwar die Rechte der Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften anerkenne, Hindus und Sikhs aber selbst unter der demokratischen Regierung Aschraf Ghanis immer wieder willkürlichen Anfeindungen aus dem Volk ausgesetzt seien.⁹

⁶ Vgl. Liane Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora. Studien zur Traditionsveränderung von Hindus aus Sri Lanka, Indien und Afghanistan in Deutschland*, Dissertationsschrift, Freie Universität Berlin 2007, 32ff.

⁷ Vgl. Lawina Melwani, *Hindus Abandon Afghanistan*, in: *Hinduism Today*, April 1994, www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=3259.

⁸ Vgl.: Afghanistan. Gelbe Markierung für Hindus, 23.5.2001, in: Spiegel Online Politik, www.spiegel.de/politik/ausland/afghanistan-gelbe-markierung-fuer-hindus-a-135836.html; Jan Heller, *Der daumengroße gelbe Fleck*, 26.5.2001, www.taz.de/1/archiv/archiv-start/?ressort=sw&dig=2001%2F05%2F26%2Fa0096&cHash=603c7934a6.

⁹ Vgl. Margerita Stancati/Ehsanullah Amiri, *Facing Intolerance, Many Sikhs and Hindus leave Afghanistan*,

Am 24. Juni 2005 wurde von der Innenministerkonferenz der Bundesrepublik Deutschland der Beschluss gefasst, Afghanen aus Deutschland wieder in ihre Heimat zurückzuführen. Da sich die Lebensbedingungen in Afghanistan für Hindus und Sikhs in religiöser, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht aber keineswegs verbessert, teilweise sogar verschlechtert haben, waren und sind sie bemüht, hier eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung zu erhalten. So setzte sich besonders der Zentralrat der Afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland massiv für einen Abschiebestopp afghanischer Hindu- und Sikhfamilien ein.¹⁰

Nach mehreren Gerichtsverfahren hat der Hessische Verwaltungsgerichtshof am 2.4.2009 in Kassel entschieden, aufgrund der äußerst schlechten Lebensverhältnisse sowie der immer noch währenden religiösen Repressalien durch die muslimische Bevölkerungsmehrheit in Afghanistan afghanische Hindus nach den Bedingungen der Genfer Flüchtlingskonvention in Deutschland als Flüchtlinge anzuerkennen. Dieses Urteil hatte auch Einfluss auf die Rechtsprechung anderer Bundesländer. So sind die Verwaltungsgerichte heute überwiegend bereit, dieser Minderheit den Flüchtlingsstatus bzw. eine Aufenthaltserlaubnis zu gewähren.¹¹ Laut Chellaram Merzadah, Leiter der afghanischen Hindugemein-

de „Hari Om Mandir“ in Köln, wurden in den letzten Jahren keine afghanischen Hindufamilien mehr abgeschoben. Dennoch leben viele von ihnen in der Angst, wieder nach Afghanistan zurückkehren zu müssen.¹²

Afghanische Hindugemeinden in Deutschland

Mittlerweile leben in Deutschland ca. 10 000 bis 15 000 afghanische Hindus und Sikhs¹³, von denen die meisten Kriegsflüchtlinge sind. Afghanische Hindus gelten nach indischen und sri-lankischen Hindus als dritte ethnische Hindugemeinschaft in Deutschland. Auf acht Städte verteilt existieren derzeit zehn afghanische Hindugemeinden, zwei Sikhgemeinden und ein Dachverband afghanischer Hindus und Sikhs. Dabei bilden die Gemeinden in Köln (seit 1991), Hamburg (seit 1991), Essen (seit 1993) und Frankfurt (seit 2002) die zahlenmäßig stärksten und auch repräsentativsten afghanischen Hinduzentren in Deutschland. Weitaus kleiner sind die Gemeinden in Stuttgart (seit 2000), Kassel (seit 2002), München (seit 2006) und Berlin (seit 2012). Während in Hamburg afghanische Hindus und Sikhs mit zwei eigenen Tempeln, einem Gurdwara (Gebetsstätte der Sikhs) sowie verschiedenen Läden und Restaurants sogar eine eigene Infrastruktur entwickelt haben, besitzt die relativ junge Hindugemeinde in Berlin, die aus etwa 30 Familien besteht, noch kein eigenes Kultgebäude, sondern nutzt den Raum des Sri Ganesha Hindu Tempels der indischen Hindugemeinde.

12.1.2015, in: Wall Street Journal, www.wsj.com/articles/facing-intolerance-many-sikhs-and-hindus-leave-afghanistan-1421124144.

¹⁰ Vgl. EKTA, Broschüre des Zentralrats der afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland, 3/2006, 39; vgl. auch Manfred Hutter, Religionsausübung zwischen Integrationsbemühung und Angst vor Abschiebung, Vortrag 2005, <http://afghan-hindu-germany.de/10.html>.

¹¹ In den ersten Monaten 2014 wurden für eine Reihe von Hindufamilien aus Afghanistan im Rahmen einiger Mandate der Anwaltskanzlei RA Sprung (Frankfurt) bezüglich des Bleiberechts einige positive Gerichtsurteile erreicht. Siehe dazu www.anwalt-sprung.com.

¹² E-Mail-Information von Dr. Chellaram Merzadah am 2.9.2015.

¹³ Diese Angabe beruht auf einer aktuellen Schätzung des Zentralrats der afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland, E-Mail Information von Dr. Chellaram Merzadah am 2.9.2015.

Ein „afghanischer Hinduismus“

Dass in Deutschland afghanische Hindus leben, ist der Bevölkerung so gut wie nicht bekannt. So wie man mit Afghanistan Muslime verbindet, assoziiert man mit Hindus Indien. Frauen und Männer dieser Gruppe werden im Straßenbild eher als Inder wahrgenommen und präsentieren sich oft auch selbst als „indisch“. So gibt es in Hamburg mehrere Imbisse, die afghanischen Hindus gehören und in denen „indisches“ Essen angeboten wird. In Läden afghanischer Hindus werden indische Kleidung und Gebrauchsgegenstände verkauft. Doch eine der Selbstdarstellungen lautet: „Wir sind nicht Inder, wir sind und bleiben Afghanen. Wir zählen zu der Nachgeneration der Afghanen, die vor dem Jahre 652 n. Chr. den Buddhismus und den Hinduismus als einzige Religionen hatten und die später nicht, wie die Mehrzahl, zum moslemischen Glauben übergetreten sind.“¹⁴

Trotz der religiösen und kulturellen Nähe zu Indien handelt es sich beim Hinduismus aus Afghanistan um eine Richtung, die sich in ihrer Religionspraxis deutlich von den anderen beiden großen Hindugruppen in Deutschland, den indischen und den sri-lankischen Hindus, unterscheidet. So finden wir in dieser Art von Hinduismus vor allem nord- und nordwestindische Traditionen, insbesondere lokale Traditionen aus dem Sindh und dem Pandjab (heutiges Pakistan) vor. Afghanische Hindutempel tragen in Deutschland überwiegend die nordindische Bezeichnung *Mandir*. Interessant ist außerdem, dass die großen Tempel in Hamburg, Köln und Frankfurt mit Säulen und afghanischen Teppichen ausgestattet sind und damit in ihrer Inneneinrichtung einer Moschee ähneln, was den Einfluss einer muslimischen Umgebung widerspie-

gelt. Eine weitere Besonderheit ist eine gewisse Nähe zur Sikhreligion. Diese drückt sich in der Einrichtung der Tempel wie auch in der Gestaltung der Zeremonien aus. So sind einige afghanische Hindutempel mit einem Baldachin ausgestattet. Unter diesem befindet sich außer den traditionellen Hinduschriften auch das Heilige Buch der Sikhs, der Guru Granth Sahib, aus dem zu bestimmten Zeiten Verse rezitiert werden. Auch an der Verwendung religiöser nordindischer Begriffe, z. B. *Langar* für das Essen im Tempel und *Kirtan* für das gemeinschaftliche Singen und Musizieren – Bezeichnungen, die in Deutschland eher in Sikhgemeinden als in indischen oder sri-lankischen Hindugemeinden üblich sind –, zeigt sich ein Unterschied zu anderen Hindugruppen. Dazu befinden sich in vielen afghanischen Hindutempeln neben den traditionellen Hindugöttern wie Ganesha, Shiva, Lakshmi, Durga, Krishna und Radha auch Darstellungen des Begründers der Sikhreligion, Guru Nanak. Seine Verehrung in einem Hindutempel deutet auf eine Hindutradition der aus dem nordindischen Pandjab stammenden Nanakpanthis (Hindus, die gleichzeitig Nachfolger von Guru Nanak sind) hin. Beliebt bei afghanischen Hindus ist auch der Hindu-Heilige Sai Baba von Shirdi (gest. 1918). Für ihn werden am Donnerstag besondere Zeremonien zelebriert.

Eine Besonderheit im Götterpantheon des afghanischen Hinduismus stellt v. a. die Verehrung des ehemaligen Lokalheiligen aus der Provinz Sindh und nun zu einem Gott stilisierten Jhulelal (auch Darya Lal, Ude-rolal, Jyoty Swaroop, Lal Sain) dar. Seine Verehrung hat ihren Ursprung vermutlich im 10. Jahrhundert in der heute pakistanischen Provinz Sindh, als die Gegend am Indus unter muslimischer Herrschaft stand. Verschiedene Legenden der Sindhtradition erzählen folgende Geschichte: Zu jener Zeit regierte in der Provinz Sindh ein König na-

¹⁴ Dass, Die Gefährten Afghanistans (s. Fußnote 3), 16.

mens Mirkshah. Eines Tages befahl dieser allen Bewohnern seines Landes, sich unter Androhung der Todesstrafe zum Islam zu bekehren. Unter ihnen befanden sich auch einige, die den Gott Varuna als Personifizierung des Sindhu-Flusses (auch Indus/Hindus) verehrten und darum eine Bekehrung zum Islam verweigerten. Sie versammelten sich jeden Abend an den Ufern des Sindhu und baten Varuna mit Opfertagen und Gesängen um ihre Errettung. Nach sieben Tagen erschien ihnen Varuna im Fluss und sprach: „Seid unbesorgt. Ich werde zu Euch kommen. Ein Kind wird geboren werden in der Stadt Nasarpur im Haus von Rai Ratan und Ma-Devaki. Dieses Kind werde ich sein. Geht zum Sultan und bittet ihn, noch sieben Tage zu warten, er wird eure Bitte gewähren.“ So kam im Sindhi-Monat Chet in der Stadt Nasarpur in einer Familie der Lohana-Kaste ein Kind zur Welt, dessen Geburt von Wundern begleitet war. Als es den Mund öffnete, sahen seine Eltern darin den ganzen Sindhu fließen. Sie erkannten in ihm die Inkarnation des Gottes Varuna und nannten ihn Jhulelal, das schwingende Kind. Die Anhänger von Varuna wussten nun, dass ihr Gott ihre Gebete erhört hatte. Der König wiederum, welcher Jhulelal zu vernichten suchte, wurde durch einen Traum von diesem Kind veranlasst, die Verfolgung der Hindus (die den Gott des Sindhus verehrten) zu stoppen und an den als Kind geborenen Wassergott zu glauben.¹⁵ Jhulelal gilt bis heute als *Istha Devata*, d. h. als Gemeinschaftsgott und Schutzheiliger der Sindhi-Hindus. Das sind Hindus, deren Vorfahren aus der Provinz Sindh (heutiges Pakistan) kommen und die sich im 18. Jahr-

hundert als Händler in Zentral- und Südostasien niedergelassen haben und die seit der Teilung Indiens 1947 hauptsächlich als Gemeinschaften in Indien, Ostafrika, den USA, Kanada und Großbritannien leben. Da auch ein Großteil der Vorfahren afghanischer Hindus aus der Provinz Sindh stammt, ist der Gott bis heute unter Hindus in Afghanistan sehr beliebt.¹⁶

Als typische weibliche Gottheiten afghanischer Hindutempel sind die Darstellungen der Muttergöttinnen Sheravali und Santoshi Ma zu verzeichnen. Sheravali Mata gilt als Verkörperung der großen Göttin Durga und Muttergöttin schlechthin, und ein beliebter Ausruf afghanischer Hindus während der Zeremonien für sie ist: „Jai Mata Di“ (sanskrit, Sieg für die Mutter). Santoshi Ma gilt als relativ junge Göttin, die erst 1975 mit dem Film „Jai Santoshi Maa“ in Indien an Popularität gewonnen hat.

Neben den Hauptfesten des Hinduismus wie Diwali, Nauratri, Krishnajanmastami, Ganesha Chaturthi werden in afghanischen Hindutempeln besondere Feste gefeiert wie Nauratri im Frühjahr, Matajagan, die achte Nacht des Nauratri-Festes, in der bestimmte Frauen als Inkarnationen der Göttin Durga auftreten,¹⁷ Cheti Chand, der Geburtstag des Sindhigottes Jhulelal (März/April), Lal Sai Chaliha, die 40-tägige Fastenzeit für Jhulelal (Juni/Juli) und der Geburtstag des Sikhbegründers Guru Nanak im November. Einige afghanische Hindutempel in Deutschland erhalten jedes Jahr den Panchag-Diwakar, einen Jahresalmanach, der vom Sindhi-Verein *Jignyasu Satsang*

¹⁵ Vgl. Hiralal B. Jethwani, *The Legend of Sind Jai Jhoolal*, www.sindhisanat.com/legendofsind.pdf, Kurzfassung und freie Übersetzung von Liane Wobbe. Zur Bedeutung des Namens Jhulelal: *Jhula* (sindhi): Wiege, *Lal* (sanskrit): Liebes, etwas Geliebtes; sinngemäß Kosenamen für ein Kind, das in der Wiege schaukelt.

¹⁶ Zur Bedeutung des Gottes für Sindhifamilien siehe Mark Anthony Falzon, *Cosmopolitan Connections. The Sindhi Diaspora 1860 – 2000*, Leiden/Boston 2004, 58-63, für afghanische Hindus in Deutschland: Hutter, *Afghanistan und seine vergessenen Hindus* (s. Fußnote 5), 157f; Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora* (s. Fußnote 6), 242f.

¹⁷ Zum Ablauf eines solchen Festes in Hamburg siehe Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora* (s. Fußnote 6), 259ff.

Mandalin in London herausgegeben wird. Dieser Hindukalender enthält alle astrologischen Berechnungen für die Hindufeste des Jahres sowie astrologisch bestimmte Daten, an denen sich afghanische Hindus für ihre privaten Zeremonien orientieren können. Denn auch in der Fremde liegt ihnen viel daran, vertraute Rituale zu den richtigen Zeiten durchzuführen.

Eine weitere Auffälligkeit zeigt sich bezüglich der Kleidung. So tragen die meisten afghanischen Hindumänner ein an vier Ecken verknötetes Tuch und die Frauen einen Schleier auf dem Kopf. Als Kultspezialisten amtieren Frauen und Männer, wobei es in den einzelnen Tempeln immer ein oder zwei hauptamtliche Mitarbeiter gibt, die die Leitung der Puja-Rituale übernehmen. Die Kultsprache wechselt innerhalb der Zeremonien. Während Hymnen für die Götter während der Puja überwiegend in Sanskrit vorgetragen werden, erfolgen Lesungen aus Heiligen Schriften und das gemeinsame Singen von Bhajans in den Sprachen Multani, Kabuli, Kandahari, Pandjabi und Sindhi. Zudem besteht eine sehr enge Beziehung zwischen den Frauen, die man weder in sri-lankischen noch in indischen Tempelgemeinschaften beobachten kann. Da in manchen afghanischen Hindutempeln sikhistische Traditionen gepflegt werden, finden sich hier auch regelmäßig Sikhfamilien ein.

Unterschiede innerhalb der afghanischen Hindugemeinden

Im Unterschied zu indischen Hindus, die als Studenten oder Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommen sind und einen intensiven Bezug zu ihrem Heimatland pflegen, scheint für Hindus aus Afghanistan eine Rückkehr ins Heimatland eher unmöglich. Umso wichtiger wird es für sie, eine sogenannte afghanische Hindukultur zu bewahren, welche in gut organisierten Ver-

einen und Tempelaktivitäten zum Ausdruck kommt. Dass aber auch unter afghanischen Hindugemeinden unterschiedliche Vorstellungen von einer Identitätsbewahrung und damit sogar unterschiedliche afghanische Hindu-Identitäten existieren, zeigt sich an langsam sich bildenden Gemeinschaften und Grüppchen, die sich auf eine spezielle sprachliche und ethnische Zugehörigkeit (z. B. Pandjabis, Sindhis), die jeweilige Herkunftsregion in Afghanistan (Kabul, Kandahar, Ghazni) oder religiöse Spezifikationen (z. B. Sikhelemente) beziehen.

So unterscheiden afghanische Hindus v. a. die Muttersprachen Multani, Kandhari, Kabuli, Sindhi und Pandjabi. Kurz nach der Gründung des ersten Afghan Hindu Vereins 1991 in Köln kam es zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Kabulis und Kandaharis. Dies führte 1993 zu einer Spaltung in die *Afghanische Hindu Gemeinde Köln*, welche hauptsächlich von Kandaharis vertreten wird und deren Zentrum seit 2005 das Hari Om Mandir ist, und in den *Afghan Hindu Kultur Verein*, der sich im Sanatan Hari Om Mandir trifft und von Kabulis geleitet wird.

In Hamburg trennte sich 2006 eine Familie von dem großen Afghan Hindu Mandir in der Billstraße und gründete den Jyoti Maiyya Hindu Tempel.¹⁸ Ein Unterschied zeigt sich hier u. a. im Weglassen vieler Sikhelemente. Während sich in den drei ältesten und größten Tempeln in Deutschland, dem Hari Om Mandir in Köln, dem Dharam Khendre in Essen und dem Afghan Hindu Mandir in Hamburg, neben den hinduistischen Götterstatuen auch zahlreiche kultische Elemente der Sikhreligion wie Bett und Baldachin für das Heilige Buch der Sikhs, den Guru Granth Sahib, und Darstellungen von Guru Nanak befinden und sikhistische

¹⁸ Zur Errichtung eines zweiten afghanischen Hindutempels in Hamburg siehe Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora* (s. Fußnote 6), 279ff.

Traditionen gepflegt werden, sodass Manfred Hutter den Tempel Hari Om Mandir sogar als „half mandir“ and „half gurdwara“ bezeichnet, sind solche Sikhelemente in den kleineren Tempeln nicht zu finden.¹⁹ Das afghanische Zentrum in München mit Namen Hari Om Mandir, obwohl überwiegend von afghanischen Hindus besucht und geleitet, präsentiert sich auf der Homepage als „indisch“ und zeigt eine besondere Nähe zur Krishna-Verehrung. In Berlin zeigt sich die besondere Situation der „noch“ kleinen afghanischen Hindugemeinschaft darin, dass sich die Mitglieder innerhalb des indisch geleiteten Sri Ganesha Hindu Tempels an den südindisch geprägten Zeremonien eines *Pujaris* (Priester) aus Kerala beteiligen und nur am Dienstag und Donnerstag im Anschluss an die abendliche Puja ihre eigenen Zeremonien durchführen (s. oben). Eine Verehrung des Gottes Jhulelal, der in Hamburg und Köln eine große Rolle spielt, ist hier aufgrund der fehlenden Präsenz dieser Götterstatue nicht möglich. Bezüglich der religiösen Schwerpunkte afghanischer Hindugemeinden in Deutschland sei noch ein Mann erwähnt, der von vielen afghanischen Diaspora-Hindus als spiritueller Meister verehrt wird und zu dem auch einige afghanische Hindugemeinden in Deutschland eine enge Verbindung pflegen: Shree Pujya Rambaba (eigentl. Maganlal Vallabhdas Bhimjiyani). Er lebte viele Jahre in Uganda, wo er mehrere Hindutempel bauen ließ. 1970 ging er nach London und gründete den Hinduverein *Jignyasu Satsang Mandalin*, in dessen Zentrum die Verehrung des Affengottes Hanuman steht. Der Verein dient heute vor allem Sindhi-Hindus und afghanischen Hindus in der Diaspora als Pilgerzentrum. Shree Pujya Rambaba spendete den afghanischen Tem-

pelgemeinden in Köln, Frankfurt, Essen und Hamburg die Götterfiguren (*Murtis*) und versorgt sie regelmäßig mit dem jährlichen Hindukalender sowie aktuellen Hinduschriften. Von der Hamburger Gemeinde wird er sogar als „Hinduapostel der Elbe“ bezeichnet.²⁰

Nachdem sich in einigen Städten Deutschlands verschiedene afghanische Hindugemeinden gebildet hatten, wurde 2002 in Essen der Zentralrat der Afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland als überregionales Sprachrohr afghanischer Hindugemeinden gegründet. Sein Anliegen besteht bis heute darin, eine einheitliche Interessenvertretung nach außen zu präsentieren, um als ethno-religiöse Minderheit mit eigenen Bedürfnissen wahrgenommen zu werden und Rechte in einer deutschen Mehrheitsgesellschaft in Kraft treten zu lassen. So lautet ein Aufruf in der vereinseigenen Broschüre: „Wir müssen uns von uns selbst geschaffenen Barrieren zwischen Männern und Frauen, Jungen und Alten, Hindus und Sikhs, Gebildeten und wenig Gebildeten, Kabulis, Kandaharis, Sindhis, Essener, Kölner usw. befreien, ... damit wir nicht stets erfolglos versuchen, nur unter afghanischen Hindus und Sikhs unsere Meinung durchzusetzen, sondern in dieser gesamten Welt Gehör finden.“²¹

Das Kastenwesen in afghanischen Hindugemeinden

Gemessen am indischen Kastensystem erwecken afghanische Hindus erst einmal einen recht kastenhomogenen Eindruck. Dem ist aber nicht ganz so. Afghanische Hindus gehen überwiegend sowohl auf Vorfahren

¹⁹ Manfred Hutter, „Half Mandir and Half Gurdwara“. Three Lokal Hindu Communities in Manila, Jakarta and Cologne, in: *Numen* 59 (2012), 344-365, hier 355ff.

²⁰ Zu Herkunft und Aktivitäten Shree Pujya Rambabas siehe www.rambapa.com/index.php?page=history; zur Beziehung der afghanischen Gemeinde in Hamburg zu ihm vgl. Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora* (s. Fußnote 6), 268, 271.

²¹ EKTA, Broschüre des Zentralrats der afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland, 2/2005, 4.

zurück, die als Kaufleute aus Händlerkassen stammen, die sowohl den sogenannten großen Hindukasten der *Vaishyas* (Händler) und *Kshatryas* (Krieger/Fürsten) zuzurechnen sind, als auch – seit 1947 – auf Zuwanderer aus der Kaste der *Brahmanen* (Priester). Die *Bhatia*-, die *Lohana*- und die *Khatri*-Kaste bildeten vermutlich die früheste Mehrheit der indischen Diaspora in Zentralasien. Während die *Bhatias* und *Lohanas* Händlerkassen aus der Provinz Sindh sind, ist die Herkunft des *Khatri*-Clans der *Kshatrya*-Kaste zuzuordnen und in die Pandjabi-Region zu verorten. Folgt man einigen Diskussionsforen und Heiratsanzeigen im Internet, wird deutlich, dass afghanische Hindus sich darüber hinaus aus zahlreichen Kastengruppierungen zusammensetzen, die an bestimmte Berufe, ethnische Herkunft und lokale Religionspraktiken gebunden sind. Es gab Zeiten, in denen auch in Afghanistan nur innerhalb kleinster Kasteneinheiten geheiratet wurde; dies änderte sich in den 1970er und 1980er Jahren, als z. B. viele Hindus aus Kandahar nach Kabul zogen und es hier zu Mischehen zwischen Kabuli- und Kandahari-Kasten kam.²² Wie Ischer Dass schreibt, bestand in Afghanistan auch die Möglichkeit der Kastenverheimlichung durch Anlegen eines neuen Namens. Fragt man afghanische Hindus über die heutige Bedeutung des Kastensystems in ihrer Gemeinschaft, dann variieren die Antworten. So behaupten die einen, dass es unter ihnen keine Rolle spiele, während andere beobachten, dass das Kastendenken unter einigen afghanischen Hindus wieder zunimmt, je länger sie in Deutschland leben.²³

²² Siehe <http://afghanhindusandsikhs.yuku.com/topic/365/Re-Language-of-Afghan-Hindu?page=-1#.VfFH Xs8VjIU>.

²³ Zum Kastensystem der Sindhi-Hindus: Falzon, *Cosmopolitan Connections* (s. Fußnote 16), 30-51; zur Kastenfrage der afghanischen Hindus: Interviews bei Dass, *Die Gefährten Afghanistans* (s. Fußnote 3), 62; vgl. auch Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora* (s. Fußnote 6), 287.

Vom Bewusstsein heimatlicher Hindukultur

Einige afghanische Hindus gehen heute davon aus, dass ihre Vorfahren von Hindufamilien aus vorislamischer Zeit in Afghanistan abstammen, und sehen diese als Ureinwohner ihres Heimatlandes. Auch wird in vielen Internetpräsentationen afghanischer Hindugemeinden der Mythos „Afghanistan als ursprüngliches Hinduland“ hochgehalten. Obwohl die jüngere Generation der afghanischen Hindugemeinschaften gut in die deutsche Gesellschaft integriert ist und auch viele Ältere mittlerweile Fuß gefasst haben, träumen einige immer noch von der Rückkehr ins gelobte Land. So macht auch Chitra Venkatesh Akkoor in ihrer Studie die Beobachtung, dass, obwohl afghanische Hindus sich der drastischen Unterdrückungssituation ihrer Gemeinschaft in Afghanistan bewusst sind, gerade die ältere Generation ihre Zeit in Afghanistan glorifiziert und hier in Deutschland das Verschwinden der eigenen religiösen Traditionen und kulturellen Werte befürchtet.²⁴ Dies ist nur allzu verständlich, da die Lebensweise afghanischer Hindus trotz ihrer religiösen und sprachlichen Wurzeln im indischen Kulturraum in kultureller und sozialer Hinsicht stark vom afghanischen Kulturraum geprägt ist. So ist es ihnen in Deutschland zwar möglich, ihre Religion unter weitaus weniger Einschränkungen und ohne Verheimlichung zu praktizieren. In punkto Familien- und gesellschaftliche Traditionen entspricht die muslimisch geprägte Gesellschaft Afghanistans aber eher den ihren.

Interessant ist hier, was für afghanische Hindus, die in einer zweifachen Diaspora leben, eigentlich „heimatliche“ Kultur

²⁴ Vgl. Chitra Venkatesh Akkoor 2011, *Ways of speaking in the Diaspora. Afghan Hindus in Germany*, 2011, <http://ir.uiowa.edu/etd/915>.

bedeutet. So ergibt sich die Frage, ob sich ein Heimatgefühl unter afghanischen Hindus auf „afghanisches“ Territorium bezieht oder gar auf ein vorislamisches Hinduland. Denn wie oben beschrieben, können sich aus solchen „Heimatgefühlen“ auch „Nationalgefühle“ entwickeln, die an eine Sprachgemeinschaft, das heißt an heute pakistanische Sindh- oder Pandjabregionen, oder an einen bestimmten Wohnort in Afghanistan gebunden sind. Solche sich im Laufe der Zeit verstärkenden Identitätsmuster würden dann den Motivationsfaktor für die Spaltung in weitere afghanische Hindugemeinden bilden.

Beziehungen zu sri-lankischen und indischen Hindugemeinden

Obwohl es eine starke Nähe zur indischen Kultur und Religiosität gibt, zeigt sich in den afghanischen Hindugemeinden in Deutschland eine klare Trennung zwischen indischen und afghanischen sowie zwischen sri-lankischen und afghanischen Hindus. So trifft sich zwar, wie oben beschrieben, die relativ junge afghanische Hindu-Gemeinde in Berlin mangels eines eigenen Gebäudes im Sri Ganesha-Hindutempel, als dessen Träger die indische Gemeinde fungiert, und nimmt an den südindisch geprägten Puja-Zeremonien teil. Die Multani-Sprache bietet ihnen eine gute Möglichkeit der Verständigung untereinander, trotzdem sitzen afghanische Hindus immer in Distanz zu indischen Gästen. Zu ihren eigenen Kirtan- und Puja-Zeremonien erscheinen kaum indische Hindus. Auch Afghan Hindu Mandirs in anderen Städten werden zwar von indischen Hindus besucht, doch ist deutlich zu beobachten, dass afghanische und indische Hindus jeweils unter sich bleiben. Als einer der Gründe ist sicher die Tendenz vonseiten indischer Hindus zu sehen, afghanische Hindus, ähnlich wie sri-lankische Hindus, in einen Flüchtlingsstatus zu

rücken. Dieser Status wiederum verbindet zwar sri-lankische und afghanische Hindus, jedoch haben sri-lankische Hindus ihre eigenen Zentren, und es kommt auch schon sprachbedingt kaum zu Berührungspunkten. Unterschiede in der religiösen Praxis und die Tatsache, dass sie einer ganz anderen Kastenordnung unterliegen, erschweren die Beziehungen mit indischen und sri-lankischen Hindus außerdem.

Jhulelal – ein Schutzgott afghanischer Hindus

Das Bestreben, die religiöse, soziale und kulturelle Identität auch oder gerade in der Fremde zu festigen, zeigt sich vor allem in den Zusammenkünften im Tempel und in der gemeinsamen Verehrung der Götter. Eine große Rolle spielt dabei in den größeren Tempeln in Deutschland die Verehrung des Sindhi-Gottes Jhulelal. Nach der Mythologie der Sindhi-Hindus hat Jhulelal nicht nur seine Anhänger vor den Übergriffen eines muslimischen Königs gerettet, sondern Hindus und Muslime miteinander versöhnt. So endet eine Version der Jhulelal-Legenden: „Nach dem Tod Jhulelals stritten Muslime und Hindus darüber, ob man ihm ein Grab nach muslimischen oder hinduistischen Ritualen errichten soll. Während dieses Streites sprach eine Stimme aus den Wolken: Baut meinen Schrein so, dass er für alle akzeptabel ist. Lasst die eine Seite wie einen Tempel und die andere wie einen muslimischen Schrein sein. Ich gehöre zu euch beiden.“²⁵

Damit wurde dieser Gott zum Verbindungsglied zwischen Hindus und Muslimen in der Provinz Sindh. Seit Sindhi-Hindus ihr Land verließen, entwickelte sich Jhulelal zum Schutzgott der Sindhi-Community weltweit. Von heiligem indischem Land, von den Ufern des Sindhus wurde er ge-

²⁵ www.jhulelal.com/completestory.htm.

meinsam mit anderen Hindugöttern in verschiedene Länder transportiert, dazu die entsprechenden Mythen und Rituale, eine ganze Tradition, die ihre Wurzeln in der Wiege Indiens hat. Jhulelal hat die Gemeinschaft der Sindhi-Hindus als Schutzgott nach Afghanistan begleitet. Auch hier errichtete man ihm Tempel, und er wurde zu einem beliebten Gott. So hat der Glaube an Jhulelal eine hinduistische Minderheit in einem muslimisch geprägten Umfeld getragen und weiter nach Deutschland geführt, wo er jetzt in einem westlich-säkularen Umfeld reichlich Verehrung afghanischer Hindus genießt.

Adressen afghanischer Hindu- und Sikhtempel in Deutschland

Afghan Hindu Mandir, Billstraße 77, 20539 Hamburg

Jyoti Mayya Hindutempel, Friedrichshulder Weg 6, 22547 Hamburg, www.jyoti-maiyya-tempel.de

Gurudwara Guru Nanak Niwas, Brennerstr. 27, 20099 Hamburg

Hari Om Mandir, Wikinger Str. 62, 51107 Köln, www.ahg-koeln.de

Sanatan Hari Om Mandir, Neurather Weg 11, 51063 Köln, www.hindutempelkoeln.de

Dharam Kendre Mandir, Burggrafenstr. 10, 45139 Essen

Shree Aasamai Mandir Frankfurt, Salzschlirfer Str. 12, 60386 Frankfurt a. M., www.aasamaimandir.de/index2.html

Afghanischer-Hindu-Verein Kassel, Bunsenstr 200, 34127 Kassel

Hari Om Temple, Kästlen Str. 32, 81827 München, <http://infoforu.de/HARIOM2012>

Guruduara Satsang Darbar – Afghan Hindu/Sikh Verein Baden-Württemberg, Beim Herzogenberg 31, 70329 Stuttgart

Afghanische Hindugemeinde Berlin, nutzt den Sri Ganesha Hindu Tempel (indischer Verein), Hasenheide 106, 10967 Berlin

Zentralrat der afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland, Marienstift 23, 51067 Köln, www.zahs.eu/vereine/verein-2/index.html, www.afghan-hindu-germany.de, www.kabulnath.de/Deutsch/Hindukosch.html

INFORMATIONEN

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

HVD beklagt Diskriminierung nichtreligiöser Menschen. Die Broschüre heißt „Gläserne Wände“, ihre Verfasser sind Michael Bauer und Arik Platzek (www.glaesernewaende.de). Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) hat darin auf 94 Seiten einen „Bericht zur Benachteiligung nichtreligiöser Menschen in Deutschland“ vorgelegt. Das Motto der Broschüre wird so erläutert: „Viele dieser Diskriminierungen, die wir in Deutschland feststellen, ergeben sich durch gläserne Wände. Damit ist gemeint, dass nichtreligiösen Bürgerinnen zwar in Gesetzen grundsätzlich gleiche Rechte zugebilligt werden, sie diese aber dennoch nicht gleichberechtigt wahrnehmen können. Sie können ihre Rechte also wie durch eine gläserne Wand ‚besichtigen‘, aber sie können sie nicht nutzen.“ Dem Staat wird vorgehalten, die christlichen Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften zu privilegieren und damit seine grundgesetzlich vorgegebene religiöse und weltanschauliche Neutralität zu verletzen. Zwar sei die deutsche Situation nicht mit der offenen Unterdrückung nichtreligiöser Menschen zum Beispiel in zahlreichen islamisch geprägten Staaten vergleichbar. Genauer betrachtet würden nichtreligiöse Menschen jedoch auf dem Arbeitsmarkt, in Kindertagesstätten, in Schulen, in Hochschulen, im Gesundheitswesen, im öffentlich-rechtlichen Rundfunk und in den Medien benachteiligt. Didaktisch ist die Broschüre ansprechend gestaltet. Immer wieder werden Bilder und Statements von Humanistinnen und Humanisten in die Darlegungen eingefügt, die die „Ausgrenzung und soziale Ächtung Anders- und Nichtgläubiger“ beklagen. Mit Emphase plädieren die Verfasser für die

Gleichberechtigung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Gleich zu Beginn heißt es: „In der gesellschaftlichen und politischen Realität sind jedoch bis heute vor allem die christliche Religion und die traditionellen Kirchen stark privilegiert. Verfassungstext und Verfassungswirklichkeit klaffen hier weit auseinander.“

Neues gibt es in der Broschüre freilich nicht zu lesen. Der Humanistische Verband wiederholt seine politischen Forderungen und stellt sie unter das Thema Diskriminierung. Nicht überzeugend ist diese Argumentation vor allem deshalb, weil suggeriert wird, der HVD vertrete die Interessen von mehr als 25 Millionen Menschen, die keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft angehören. Es ist eine realitätsferne Wunschvorstellung, sie für die Interessen des Humanistischen Verbandes zu vereinnahmen, der in einer freidenkerischen Tradition steht und eine atheistische Weltdeutung vertritt. Der HVD kann für seine Mitglieder sprechen, deren Zahl begrenzt ist. In der Broschüre wird auf Seite 91 von rund 25 000 Mitgliedern gesprochen, die zum HVD gehören. Das sind 0,1 Prozent von 25 Millionen.

Die Diskriminierungsbroschüre erinnert daran, dass das religionsfreundliche Modell des Verfassungsrechts in Deutschland nicht unumstritten ist. Es bleibt in den 33 politischen Forderungen, die am Schluss der Broschüre aufgelistet werden, allerdings ungeklärt, ob positive oder negative Gleichbehandlung gefordert wird, ob es dem HVD um eine stärkere Beteiligung zum Beispiel im Bildungsbereich geht – u. a. mit humanistischen Lehrstühlen an Universitäten und dem Fach Humanistische Lebenskunde an öffentlichen Schulen in ganz Deutschland – oder um die strikte Trennung von Staat und Kirche und um das Plädoyer für einen laizistischen Staat, der religiöse Symbole und Angebote aus dem öffentlichen Raum grundsätzlich verbannet. In einem laizistischen Staat könnte es eine Humanistische

Lebenskunde im öffentlichen Raum der Schule nicht geben. Dieses Vorzeigeprojekt des HVD wäre damit hinfällig.

Reinhard Hempelmann

SPIRITUALITÄT

Bestseller Spiritualität. Wenn wie in jedem Herbst die Frankfurter Buchmesse stattfindet, sind die Auflagehöhen gedruckter Bücher von besonderem Interesse. Ein britischer Schriftsteller hat im „London Review of Books“ kürzlich darauf aufmerksam gemacht, dass die amerikanische Sachbuch-Bestsellerliste von zwei Biografien angeführt wird, die das Leben von drei Technik-Pionieren porträtieren. Die eine erzählt von den Gebrüdern Wright, die am Strand von North Carolina mit den ersten Flugmaschinen experimentierten, die andere über einen erfolgreichen kalifornischen Ingenieur, der das Tesla-Elektroauto entwickelte. Eine Bestsellerliste, so der britische Schriftsteller, lasse Rückschlüsse darüber zu, was eine Nation derzeit beschäftigt. In den USA scheinen demnach Technik und Fortschritt ungebrochen zu faszinieren.

Schaut man mit dieser Brille auf die aktuelle deutsche Sachbuch-Bestsellerliste, ergibt sich ein völlig anderes Bild. Bei sieben der zehn meistverkauften Sachbücher auf der Spiegel-Bestsellerliste 46/2015 stehen religiöse Themen im Zentrum. Dabei ist die Leserschaft im Augenblick offensichtlich besonders an religionskritischen Positionen interessiert. Neben dem eindringlichen Appell des Dalai Lama an die Welt „Ethik ist wichtiger als Religion“ (Platz 5) steht die biografisch eingefärbte, populistische Generalabrechnung von Hamed Abdel-Samad mit dem Islam (Platz 4). Massive Kritik wird auch an den verfilzten Strukturen und der Scheinheiligkeit im Vatikan geübt (Andreas Englisch, Der Kämpfer im

Vatikan, Platz 3). Ausgeglichen werden die skeptischen Stimmen durch philosophische Lebenshilfe- und Mutmach-Bücher eines Richard David Precht (Erkenne die Welt, Platz 8) sowie ein Essay des Berliner Philosophen Wilhelm Schmid über Gelassenheit (Platz 10). Manfred Lütz liefert nach einem lockeren Sprint durch die gesamte Philosophiegeschichte das Rezept „Wie Sie unvermeidlich glücklich werden“ (Platz 7). Beeindruckend liest sich das „Ungläubige Staunen“ des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels, Navid Kermani (Platz 2). Höchst originell, wie ein Muslim über die Betrachtung christlicher Kunstwerke ins Nachdenken und Staunen über das Christentum gerät.

Michael Utsch

BUDDHISMUS

Soka Gakkai: Neues europäisches Zentrum eingeweiht. Am 10. Oktober 2015 wurde das „Frankfurt Ikeda Peace Culture Centre“ in Mörfelden-Walldorf nahe dem Frankfurter Flughafen eröffnet. Der moderne Bau auf dem 12 000 Quadratmeter großen Grundstück direkt neben dem Verlagsgebäude der türkischen Tageszeitung Hürriyet strahlt mit hellen Farben, viel Naturstein und Holz Nüchternheit und Wärme zugleich aus. Benannt nach dem Präsidenten der Soka Gakkai International, Daisaku Ikeda, sollen von dem „Friedens- und Kulturzentrum“ Wellen des Friedens in die Welt ausgehen. Hunderte Mitglieder, auch aus Japan und mehreren europäischen Ländern, sowie

internationale Gäste versammelten sich zu dem festlichen Anlass in dem 700 Plätze bietenden Andachts- und Veranstaltungsraum. Redner waren u. a. der Präsident der Europäischen Buddhistischen Union, Jamie Cresswell, der Europaabgeordnete Thomas Mann (CDU) sowie der Bürgermeister der Doppelstadt, Heinz-Peter Becker (SPD). In den Beiträgen stand neben dem Engagement der Soka Gakkai für Frieden und Dialog das Thema Weltfrieden im Vordergrund. Ein religiöser Bezug wurde (nur) im Gongyo deutlich, der Rezitation von zwei Kapiteln aus dem Lotus-Sutra sowie von dessen Titelzeile Nam-myoho-enge-kyo (Daimoku) vor dem goldenen Schrein mit dem „Objekt der Verehrung“ (Gohonzon) an der Stirnseite des Saales, in die die meisten Anwesenden kräftig einstimmten. Mit Sinfonieorchester und großem Chor wurde zum Schluss gemeinsam „Freude, schöner Götterfunken“ aus Beethovens 9. Sinfonie angestimmt.

Die japanisch-buddhistische Soka Gakkai International (SGI), die 1930 von dem Pädagogen Tsunesaburo Makiguchi gegründet wurde und die Lehren des japanischen Mönchs und Reformers Nichiren (13. Jahrhundert) verbreitet, ist heute mit rund zwölf Millionen Mitgliedern weltweit eine der größten buddhistischen Glaubensgemeinschaften. Die 130 000 europäischen Anhänger, davon etwa 6800 in Deutschland, haben nun eine neue Begegnungsstätte und ein buddhistisches Seminarzentrum, das als zentraler Ort auch für kulturelle und kommunale Aktivitäten offen sein soll.

Friedmann Eißler

STICHWORT

Bruno Gröning-Freundeskreis

Der „Bruno Gröning-Freundeskreis“ (BGF) stellt sich auf seiner Internetseite als „eine der größten weltweit tätigen Vereinigungen zur Heilung auf dem geistigen Weg“ vor. Auf allen Kontinenten der Erde gibt es mittlerweile örtliche Gemeinschaften, wo sich Anhänger und Interessierte in dreiwöchigen Abständen zu Gemeinschaftsstunden treffen. In Deutschland ist von über 200 regionalen Gruppen auszugehen, genauere Zahlen liegen nicht vor. Die Informationen der Internetseite sind in 31 Sprachen abrufbar, dort sind die Kontaktdaten von regionalen Ansprechpartnern in fast 200 Ländern zu finden. Auf den „Wunderheiler“ Bruno Gröning (1906 – 1959) ist eine weltweite Bewegung zurückzuführen.

Zur Person

Bruno Grönkowski wurde am 30. Mai 1906 als viertes von sieben Kindern in einfachen Verhältnissen in Danzig geboren und katholisch erzogen. 1936 ließ er den Nachnamen seiner jungen Familie – mit 21 Jahren hatte er geheiratet, sein erster Sohn war zwei Jahre später geboren worden – in Gröning eindeutschen. Nach der Volksschule brach er verschiedene Ausbildungen ab und war als Gelegenheitsarbeiter tätig. 1943 kam er zur Wehrmacht, 1946 kehrte er aus russischer Kriegsgefangenschaft zurück und zog nach Dillenburg (Hessen). Seine Hauswirtin berichtete dort, dass er ihre Nichte geheilt habe. Die Nachricht von Grönings „göttlicher Kraft“ verbreitete sich, sodass auch ein Herforder Ingenieur, dessen achtjähriger Sohn an Muskelschwund litt, Gröning um Hilfe bat. Dem Jungen ging es zunächst tatsächlich besser – wie das bei dieser Krankheit zeitweise der Fall sein kann. Einige Jah-

re später starb der Junge jedoch an seiner Krankheit.

Die vermeintliche Heilung sorgte 1949 für ein großes mediales Interesse, und zahlreiche Kranke strömten zum „Wunderheiler“ nach Herford. Weitere Stationen seiner Heilaktivitäten in den Jahren 1950 bis 1953 waren Hamburg, Oldenburg, Wangerooge und Oberbayern. Wegen der fehlenden Heilerlaubnis geriet Gröning allerdings bald in Konflikte mit den Gesundheitsbehörden. Weil er immer wieder gesetzliche Bestimmungen ignorierte, wurde 1954 in München ein umfangreiches Ermittlungsverfahren eingeleitet. Ihm wurde vorgeworfen, wissentlich gegen das Heilpraktikergesetz verstoßen und dabei fahrlässig den Tod von mindestens einem Menschen in Kauf genommen zu haben. Er wurde zu einer Strafe von acht Monaten Gefängnis verurteilt und erhielt ein Auftrittsverbot für die gesamte Bundesrepublik. In einem früheren Gerichtsverfahren antwortete Gröning auf die Frage, welche Krankheiten er heilen könne: „Ich heile alle Krankheiten auf der Erde!“ Auf die Rückfrage hin, warum er nicht bei sich selbst anfangen und seinen deutlich sichtbaren Kropf heilen, erwiderte er, dass er denselben brauche, um darin alle Krankheiten der Menschen auf der ganzen Welt einzusammeln. Wer an ihn als Erlöser glaube, der werde sofort von seinem Leiden befreit.

Schon 1950 hatte sich im Auftrag der Staatsanwaltschaft Oldenburg ein Arzt unter die Heilungsuchenden bei einer Veranstaltung mit Gröning gemischt und ihm anschließend in einem Gutachten „Größen- und Verfolgungswahn“ bescheinigt. Der bekannte Heidelberger Psychiater Alexander Mitscherlich attestierte Gröning in einem Gerichtsgutachten eine „krankhafte Persönlichkeit ... mit einem überdurchschnittlichen Maß an Suggestivkraft“. Vielen Ratsuchenden habe er Heilung versprochen und ihnen ausdrücklich geraten, keinen Arzt

aufzusuchen. Selbstbewusst habe er auch jede fachärztliche Hilfe bei der Behandlung seiner kranken Kinder abgelehnt. Die beiden Söhne des Heilers starben in jungen Jahren an einem Herzklappenfehler bzw. einer Brustfellentzündung.

Gröning selbst erkrankte an Magenkrebs und ließ sich 1958 schulmedizinisch in Paris behandeln. Das Karzinom war aber bereits inoperabel und führte am 26. Januar 1959 zu seinem Tod. Seine Anhänger erklärten rückblickend, er sei innerlich verbrannt, weil sein „Heilstrom“ nach dem Verbot nicht mehr fließen konnte. In jedem Jahr werden große Gedenkfeiern am Geburts- und Todestag Grönings (26. Januar und 30. Mai) abgehalten.

Organisation

Zur Organisation seiner Vorträge gründete Gröning im Jahr 1953 den „Verein zur Förderung seelisch-geistiger und natürlicher Lebensgrundlagen“, wodurch die ersten lokalen Gemeinschaften von Geheilten und Heilungsuchenden in Deutschland entstanden. 20 Jahre nach Grönings Tod, im Jahr 1979, kam es zu einer Abspaltung. Der „Bruno Gröning-Freundeskreis“ (BGF) trennte sich unter Leitung der österreichischen Lehrerin Grete Häusler (1922 – 2007) von dem bestehenden Verein. Häusler hatte 1950 selbst Heilung durch Gröning erlebt und die Gemeinschaften in Österreich organisiert. Ihr gelang es, das Archiv von Bruno Gröning zu übernehmen. Seit 2007 wird der BGF von ihrem Sohn Dieter Häusler (geb. 1962) geleitet.

Der BGF versteht sich als legitimer Erbe und Verwalter der Lehre Grönings und als Vermittlungsorganisation des „göttlichen“ Heilstroms. Konkurrenz erlebt der BGF durch Gruppierungen und Einzelpersonen, die selbst als authentische Nachfolger Grönings auftreten und den BGF ablehnen. Die heutige Leitung des ursprünglichen,

von Gröning gegründeten Vereins hat Grete Häusler und dem BGF nachgewiesen, an einigen Stellen die Vorträge und Lehren Grönings nachträglich bearbeitet zu haben. Dennoch ist im BGF die mit Abstand größte Anhängerschaft versammelt, was auf die professionelle Vermarktung von Grönings Lehre zurückgeführt werden kann. Heute umfasst das Sortiment des Grete-Häusler-Verlags ein umfangreiches und vielfältiges Repertoire aus Büchern, Hörbüchern, Musik-CDs, DVDs, Videos, Jahreskalendern sowie der Informationszeitschrift des Freundeskreises. Die meisten Artikel sind auch in Englisch, Französisch, Niederländisch, Spanisch und Polnisch erhältlich. Als wirtschaftlich günstig dürfte sich die Tatsache erweisen, dass alle Mitarbeiter ihre Arbeit ehrenamtlich ausüben und „aus Nächstenliebe“ tätig sind. Angeblich arbeitet auch die Geschäftsleitung des Verlags unentgeltlich. Wohin die Gewinne des Verlags fließen, ist unklar.

Als wichtiges Werbemittel werden Filme eingesetzt. In einem eigenen Kanal bei YouTube sind Hunderte von Filmausschnitten in zahlreichen Sprachen abzurufen. Neben Mitschnitten von Vorträgen Grönings werden hauptsächlich enthusiastische Heilungsberichte geboten. Seit 2003 wirbt der BGF mit dem Dokumentarfilm „Das Phänomen Bruno Gröning“. Der Film wurde in über 35 Sprachen übersetzt und wird in öffentlichen Kinos vorgeführt, um neue Anhänger für den BGF zu gewinnen. Der Eintritt ist frei, um Spenden wird gebeten. Wegen der Überlänge – der Film dauert viereinhalb Stunden – wird er in drei Teilen vorgeführt. Die beiden Pausen sind eine gute Gelegenheit für die Anhänger, gezielt mit Interessierten ins Gespräch zu kommen.

2015 kam der zweite Dokumentarfilm „Das Phänomen der Heilung“ heraus. Er zeichnet die Geschichte der Bewegung nach dem Tode Grönings nach. Im Zentrum des Films

stehen 20 Erfolgsberichte, in denen Anhänger ihre medizinisch unerklärliche Heilung darstellen. Dazu kommen auch Ärzte der Medizinisch-Wissenschaftlichen-Fachgruppe des BGF zu Wort, die schildern, wie sie anfängliche Bedenken gegenüber der Lehre Grönings überwunden haben. Wie in früheren Publikationen wird auch in dem neuen Dokumentarfilm vehement behauptet, Heilung auf dem geistigen Weg sei medizinisch beweisbar. Allerdings stellt die Werbebehauptung „medizinisch beweisbar“ eine Täuschung dar. Medizinisch beweisbar ist eine Heilung nur bei Anwendung der in der wissenschaftlichen Medizin geltenden Regeln. Diese kommen hier jedoch nicht zum Zug. Im Film werden nur subjektive Erfolgsberichte geboten, die nicht nach wissenschaftlichen Regeln geprüft wurden.

Lehre und Praxis

Gröning versprach den Kranken Hilfe und Heilung auf geistigem Weg. Er fühlte sich von Gott beauftragt und wählte sich in Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben. Er selbst hat keine Lehre formuliert, sondern beeindruckte als charismatischer Redner. Laut Bruno Gröning gibt es keine unheilbare Krankheit, was ärztlich geprüfte Erfolgsberichte bestätigen würden. Heilungen geschähen allein auf geistigem Weg und seien nicht an Bruno Grönings materiellen Körper gebunden.

Kern der Lehre und Praxis Grönings bildet ein „Heilstrom“, der vom „Herrgott“ ausgehe und durch ihn hindurch Kranke heilen könne. Um den „Heilstrom“ aufzunehmen, sitzt der Hilfesuchende mit nach oben geöffneten Händen vor einem Foto Grönings. Arme und Beine sollen dabei nicht verschränkt sein, um das Fließen des Heilstroms nicht zu unterbinden. Nach Darstellung des BGF stößt der Heilstrom, wenn er durch den Körper fließt, auf durch Krankheit belastete Organe, die er zu reinigen

beginnt. Wenn dabei Schmerzen auftreten, sei dies ein Anzeichen für die Reinigung des Körpers. Krankheit sei ihrem Wesen nach nicht von Gott gewollt. Deshalb sei es notwendig, dass sich der Mensch nicht mehr gedanklich mit der Krankheit beschäftige, sondern mit der Heilung.

Präventiv stellen sich die Bruno-Gröning-Freunde täglich auf den Empfang des Heilstroms ein. Die geistige Kraft des göttlichen Heilstroms von Gröning soll bis heute unvermindert wirken, sofern man darum bitte und sich darauf „einstelle“. Ein Anhänger Grönings beschreibt die Wirkungen des Heilstroms „wie eine sehr zarte Elektrifizierung, verbunden mit einer Durchwärmung, Durchblutung und Entspannung des kranken Organs“ (Retlow 1949, 11).

Der gesunde Körper bildet nach Grönings Lehre die Voraussetzung für ein Leben im Einklang mit sich selbst, den Mitmenschen und der Natur. Dazu dienen auch die Gemeinschaftstreffen, die nach einer festen Ordnung ablaufen. Nachdem zunächst ein gemeinsames Lied gesungen wurde, folgt eine Ansprache des Leiters über einen Abschnitt aus dem Leben Grönings. Klassische oder meditative Musik unterbricht die Ansprache in der Regel mehrmals. Nach Grönings Erfahrung und Überzeugung sei dies eine gute Möglichkeit, sich vom Alltag und von negativen Gedanken zu lösen. Nach der Ansprache berichten Mitglieder über erfolgreiche Heilungen, auch Fernheilungen zählen dazu. Während der abschließenden „Einstellung“ wird nochmals Musik eingespielt, die den Heilerfolg verstärken soll.

Der BGF sieht in Gröning den Vermittler des Heilstroms, der die Welt retten kann. Portraitfotos von Gröning sollen den Empfang des Heilstroms verstärken. Viele Mitglieder tragen für den Notfall stets ein Bild des Heilers bei sich. In einem Lied, das in den Gemeinschaftsstunden gesungen wird, heißt es: „Als die Welt erkennen musste, dass sie keinen Weg mehr wusste, um be-

freit zu werden, schickte Gott auf Erden wieder einen Mann, der da neu begann, die Menschen zu befreien: Bruno Gröning.“

Einschätzung

Die Botschaften des BGF schüren bei Kranken utopische und übersteigerte Heilungserwartungen. Die Behauptung des BGF, dass es keine unheilbaren Krankheiten gebe, ist für Heilungsuchende eine gefährliche Irreführung. Dank des medizinischen Fortschritts lassen sich heute viele Erkrankungen wirkungsvoll lindern, viele auch heilen. Allerdings gibt es immer noch zahlreiche unheilbare und chronische Krankheiten, die nicht geheilt werden können, sondern bewältigt werden müssen. Hier setzt die Heilungsrhetorik des BGF Kranke erheblich unter Druck, wenn der angebliche Heilstrom keine Wirkungen zeigt. Es kann lebensgefährlich werden, wenn den Versprechen des BGF geglaubt und notwendige medizinische Hilfe abgelehnt wird. Die Behauptung, Gesundheit sei die Voraussetzung für Wohlbefinden und Glück, muss als Irrtum entlarvt werden. Auch mit Einschränkungen, Behinderungen und Krankheit ist ein sinnvolles und erfülltes Leben möglich.

Angebliche Wunderheiler wie Bruno Gröning, die durch rituelle und gruppendynamische Elemente starke Placebo-Wirkungen hervorrufen können, üben

eine bleibende Faszination aus. Menschen lassen sich gerne von irrationalen Mythen leiten. Dazu bedarf es eines Idols und Retters, der den Fanatismus steuert und kanalisiert. Die Sehnsucht nach Heilung und die Einbildungskraft sind menschliche Grundkonstanten, die leicht ausgenutzt werden können.

Quellen

Thomas Busse (Hg.), Bruno Gröning – Leben und Lehre, Jestetten 2007

Christoph Pesch/Mechthild Hülsmann-Häuser (Hg.), 1001 Weg – Bruno Gröning in Tagebüchern junger Menschen, Mönchengladbach 1999

Friedrich Retlow, Bruno Grönings Heilstrom. Seine Natur und Wirkung, Herford 1949

Zeitschrift: Bruno Gröning. Informationszeitschrift des Freundeskreises, 18. Jg. 2015

Internet: www.bruno-groening.org

Kritische Literatur

BGF, in: Matthias Pöhlmann/Christine Jahn (Hg.), Handbuch Weltanschauungen, religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, Gütersloh 2015, 446-454

Oliver Koch, Ein wissenschaftlicher Vortrag? Besuch einer Veranstaltung des Bruno Grönig-Freundeskreises, in: MD 1/2014, 24-27

Florian Mildenerberger, Heilstrom durch den Kropf. Leben, Werk und Nachwirkung des Wunderheilers Bruno Gröning, in: Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte (Sudhoffs Archiv) 1/2008, 35-64

Internet: www.relinfo.ch/bgf/info.html

Michael Utsch

BÜCHER

Gerhard Mayer/Michael Schetsche/Ina Schmied-Knittel/Dieter Vaitl (Hg.), An den Grenzen der Erkenntnis. Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik, Schattauer Verlag, Stuttgart 2015, 490 Seiten, 79,99 Euro.

Die Herausgeber (die alle am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene, IGPP, in Freiburg tätig sind) Gerhard Mayer (Psychologe), Michael Schetsche (Politologin und Soziologin), Ina Schmied-Knittel (Politologin und Soziologin) und Dieter Vaitl (Leiter des IGPP) legen mit dem Werk das „erste deutschsprachige Handbuch ungewöhnlicher Phänomene und Erfahrungen“ (Rückseite) vor, wobei sie sich streng „an den Standards wissenschaftlicher Methodik“ (Rückseite) orientieren wollen. Die insgesamt 32 Autoren, die im Handbuch zu Wort kommen, sind größtenteils Psychologen; außerdem finden sich Beiträge von Soziologen, Ärzten, Kultur- und Naturwissenschaftlern. Das Handbuch soll sich an alle wenden, „die mit offenen Augen den Geheimnissen unserer Welt auf der Spur sind“ (Rückseite). Es werden insgesamt 35 Kapitel auf drei Teile verteilt: Teil I umfasst das Thema „Historische Entwicklung und theoretische Debatten“ mit insgesamt sieben Kapiteln, darunter u. a. „Anthropologische Grundfragen und Probleme“ (31ff) von Klaus E. Müller, „Der Glaube an das Paranormale“ (51ff) von Harvey J. Irwin oder „Theoretische Erklärungsmodelle für Psi-Effekte“ (88ff) von Stefan Schmidt. Teil II behandelt in den Kapiteln acht bis 29 „Forschungsfelder“, darunter u. a. „Außergewöhnliche Bewusstseinszustände“ (122ff) von Dieter Vaitl, „Nahtod-Erfahrungen“ (164ff) von Ina Schmied-Knittel, „Spukphänomene“ (202ff) von Gerhard Mayer und Eberhard Bauer,

„Medizinische Anomalien: Homöopathie, Geist- und Wunderheilung“ (289ff) von Harald Walach, „UFO-Sichtungen“ (332ff) von Andreas Anton und Danny Ammon oder „Kornkreise“ (384ff) von Eltjo H. Haselhoff. Teil III schließlich bietet „Methodologie und Methodik“ in den Kapiteln 30 bis 35, darunter u. a. „Laborexperimente in der Anomalistik“ (405ff) von Wolfgang Ambach, „Das Interview in der anomalistischen Forschung“ (427ff) von Ina Schmied-Knittel und Michael Schetsche oder „Fotografien in der Anomalistik“ (451ff) von Gerhard Mayer.

Die Themen werden in den einzelnen Kapiteln knapp, inhaltlich recht umfassend und gut verständlich dargestellt, sodass sich das Handbuch gut für eine erste Orientierung anbietet. Exemplarisch sei dies an Kapitel 12 „Nahtod-Erfahrungen“ (im Folgenden: NTE) von Ina Schmied-Knittel dargestellt: Nach einer Einleitung und einem Abschnitt über „Historisches“ folgt umfassend die „Phänomenologie“, die in „Definition“, „Häufigkeit“, „Auslöser“ und „Inhalte“ untergliedert wird. Dabei werden die gängigen Positionen und Konzepte nachvollziehbar dargestellt. Im kurzen Abschnitt „Nahtod-Erfahrungen und Psychohygiene“ wird auf den „transformierende[n] Charakter“ (169) von NTE hingewiesen. Der anschließende, längere Abschnitt „Untersuchungsmethoden“ befasst sich – entsprechend dem Anspruch des Handbuchs, sich „an den Standards wissenschaftlicher Methodik“ (s. o.) zu orientieren – mit „Fallsammlungen und Interviewstudien“, „Prospektive[n] Studien“, „Experimente[n]“ und der „AWARE-Studie“. Es folgen „Theoretische Erklärungen“, wobei zwischen „Konventionelle[n] Erklärungen“ (hierzu zählt etwa die „Sauerstoffhypothese“, 173) und „Anomalistische[n] Erklärungen“ (etwa die „postmortale Kontinuität“, 174) unterschieden wird. Im letzten Abschnitt „Problemlagen und Fazit“ schließlich wird auf

die Schwierigkeiten bei der Untersuchung und Deutung dieses Phänomens verwiesen, wobei nüchtern festgehalten wird, dass „das Abstandnehmen von vorschnellen Urteilen psychohygienisch förderlicher“ sei „als jenseitssüchtige Spekulationen“ (175). Die Literaturliste mit insgesamt 29 Einträgen, die nach den zwei Kategorien „Zur vertiefenden Lektüre“ (drei Einträge) und „Lektüre“ (26 Einträge) differenziert wird, enthält die wichtigsten Titel zum Thema.

Das Buch „Blick in die Ewigkeit. Die faszinierende Nahtoderfahrung eines Neurochirurgen“ (2013) von Eben Alexander, das in letzter Zeit in der NTE-Szene für Aufmerksamkeit sorgte, wird in der Literaturliste beispielsweise nicht erwähnt. Überhaupt fehlen in Kapitel 12 weiterführende Hinweise auf die massenmedialen und popkulturellen Dimensionen des Phänomens und die Analyse ihrer Wechselwirkungen mit dem Diskurs rund um NTE selbst (worauf etwa Hubert Knoblauch hingewiesen hat); das wiederum deutet darauf hin, dass sich der Beitrag in Kapitel 12 eher einer naturwissenschaftlichen als einer kulturwissenschaftlichen Perspektive verpflichtet sieht. Wer sich als Geistliche/r in Seelsorge und Beratung mit Erzählungen von ungewöhnlichen Erfahrungen und Phänomenen konfrontiert sieht, kann auf das Handbuch insofern mit großem Gewinn zurückgreifen, als darin wichtige wissenschaftliche Ansätze und Deutungen zu diesem Themenbereich gut verständlich, knapp und übersichtlich aufbereitet sind. Vor allem die in Teil II enthaltenen Kapitel bieten sich gut als Einstieg in ein Thema an. Wer selbst forschend und theoriebildend in diesem Feld unterwegs ist, wird auch die Kapitel I und III mit großem Gewinn lesen.

Zugleich ist daran zu erinnern, dass es sich bei diesem Handbuch um ein Werk handelt, das eine theologische Diskussion dieser Phänomene nicht intendiert. Wer als

Seelsorger oder Seelsorgerin damit arbeitet, muss sich demnach selbst Gedanken über die theologische Relevanz des dargebotenen Materials machen oder anderswo danach suchen.

In diesem Sinne macht das rezensierte Handbuch auch auf das schmerzliche Fehlen eines entsprechenden Werkes einer theologischen Anomalistik zum theologischen, seelsorgerischen und liturgischen Umgang mit diesen Themen aufmerksam.

Haringke Fugmann, Bayreuth

Uta Gerhardt/Kai Funkschmidt/Michael Utsch/Lars Bednorz, Thema Weltreligionen: Neue religiöse Bewegungen. Arbeitsheft mit CD-ROM, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 2015, 68 Seiten, 12,95 Euro.

Das Arbeitsheft für den Ethikunterricht in der Oberstufe und zur Abiturvorbereitung ist das neueste Heft in der Reihe „Weltreligionen“, in der bisher die „klassischen“ Religionen behandelt worden sind. Damit ergänzt es zunächst die Wahrnehmung von Religion und Religiosität im Ethikunterricht durch eine wichtige Facette. Zwar wird in der Regel eine ausführliche Auseinandersetzung mit „Neuen religiösen Bewegungen“ (NRB) im Ethikunterricht der Oberstufe – wie auch im Religionsunterricht – kaum stattfinden, doch ist es zunehmend wichtig, den Fokus auch auf diesen Aspekt von Religion zu lenken. Das kann man schon aus den im Heft angeführten Zahlen aus dem Religionsmonitor-Deutschland der Bertelsmann-Stiftung ersehen: Der Anteil religiös ungebundener Menschen lag in Deutschland demnach 2013 bei über 30 %, Tendenz steigend (62). Da tut Orientierung auch über verschiedene Angebote not, und dazu kann und soll die Schule ihren Beitrag leisten.

Der Aufbau des Heftes richtet sich grundsätzlich nach den in dieser Reihe üblichen

Vorgaben: Nach einer „erste[n] Begegnung“, die mögliche Bezüge der Schülerinnen und Schüler aufnimmt, folgt eine allgemeine Einführung in die Definitionen, Befunde und Formen von Religion und eine Abklärung wichtiger Begriffe. Anschließend wird mit den Mormonen, den Zeugen Jehovas und der Neuapostolischen Kirche eine Auswahl von Gemeinschaften mit christlichem Hintergrund näher betrachtet. „Psycho-Gruppen“ wie Scientology und esoterische Strömungen werden ebenso betrachtet wie der „Atheismus als weltanschauliche Strömung“. Dazu werden mögliche Konfliktfelder, die sich in erster Linie aus der Beratungsarbeit ergeben, und ethische Fragen behandelt. Schließlich werden aktuelle Fragen (Auseinandersetzung mit der Schulmedizin und Religionsfreiheit) problematisiert.

Mit diesen Themen ist die Relevanz der NRB deutlich benannt, und das Themenheft gibt die Möglichkeit, dies schulisch aufzuarbeiten.

Dabei ist die Auswahl der Texte schülergerecht, verständlich und informativ. Die Mischung aus Informationen, Erfahrungsberichten und Einschätzungen hilft, zu einem begründeten Bild zu kommen. Allerdings wäre es für den Gebrauch in der Schule oder gar für das Selbststudium der Schülerinnen und Schüler wichtig, eine unterscheidende Kennzeichnung der verschiedenen Textformen vorzunehmen.

Es ist aus Sicht des Praktikers auch insgesamt schwer vorstellbar, dass ein Schüler oder eine Schülerin sich mit dem Arbeitsheft selbstständig aufs Abitur vorbereiten kann. Neben dem grundsätzlichen Problem, dass NRB in keinem Bundesland wirklich in dem Maße abiturelevant sind, wie dies der Umfang des Heftes und auch der Anspruch, „gestärkt in ihr Abitur gehen [zu] können“ (4), nahelegen, liegt eine gewisse Problematik im Einsatz der Aufgaben und Operatoren. Grundsätzlich werden sowohl

im Heft selbst als auch auf der beiliegenden CD-ROM die einschlägigen Operatoren vorgestellt, doch kommen diese in den Aufgabenteilen nicht immer glücklich zum Einsatz: In einer Gruppenarbeit aus einem fünfzehnzeiligen Text Argumente unterschiedlicher Positionen herauszuarbeiten, scheint doch ein wenig unpassend (7, Aufgabe 4), auch ist eine Stellungnahme „dazu, dass para-religiöse Glaubensformen unter Jugendlichen weit verbreitet sind“ (12) lediglich unter Verwendung statistischer Angaben (vgl. 12, Text 11) für Oberstufenniveau wenig angemessen: Die Gefahr, sich dabei nur auf eigene Einschätzungen, sozusagen das Gefühl zu verlassen, ist doch zu groß. Hier bräuchte es eine Fundierung mit weiterem Material. Manchmal sind Operatoren falsch eingesetzt („Erörtern Sie, welche Aspekte der Checkliste auch für große ... Religionen ... gelten könnten“ [14] – hier wäre ein „Prüfen, ob ...“ angebracht), manchmal ist eine Aufgabe schlicht zu banal bzw. trägt im Zusammenhang zu wenig aus: Warum die Beschreibung eines Bildes der Scientology-Zentrale in Hamburg bei der Beurteilung, ob es sich bei Scientology um eine Kirche handelt, tatsächlich helfen soll, erschließt sich nicht. Oder reicht das Äußere ähnlich einem Kaufhaus als Kriterium schon aus? (vgl. 27. 31). Dagegen ist beispielsweise die Aufgabengestaltung zum Atheismus als weltanschaulicher Strömung inhaltlich wie vom Einsatz der Operatoren her sehr gut gelungen.

Die Bildauswahl ist insgesamt nicht immer nachvollziehbar, häufig tragen Bilder und Illustrationen wenig zum Erkenntnisgewinn bei, z. T. scheinen sie lediglich die Aufgabe zu haben, Bildmaterial auf eine Seite zu bringen. Die Abbildungen könnten dabei durchaus größer sein, manchmal wirken sie etwas willkürlich an den oberen Rand der Seiten gesetzt. Sehr hilfreich für die Beschäftigung mit den NRB sind die Infografiken (z. B. 12. 30. 62), sie geben

Schülerinnen und Schülern einen Einblick in Zahlenmaterial, Aufbau einzelner Gruppen usw. Hier hätte man sich einen breiteren Einsatz gewünscht; gerade wenn es um den Einsatz in sog. erweiterten Textaufgaben oder Gestaltungsaufgaben geht, ist Material sehr hilfreich.

Methodisch und didaktisch positiv hervorzuheben sind das Glossar sowie die beiliegende CD-ROM, auf der sich weiteres Material wie auch ein Methodentraining und eine Einführung in die Operatoren befinden. Die vorliegenden Erwartungshorizonte bleiben dabei aber zu vage: Ein Jugendlicher, der sich mit dem Heft/der CD-ROM tatsächlich für das Abitur oder eine Klausur vorbereitet, braucht hier auch inhaltliche Rückmeldung.

Das Materialheft eignet sich für eine unterrichtliche Auseinandersetzung mit den NRB, da hier eine Lehrerin bzw. ein Lehrer aus einer passenden Auswahl an Materialien zu den verschiedenen Aspekten der NRB auswählen kann. In den Lehrplänen für Ethik (aber auch für Religionslehre) ist dies meist in der 10. Jahrgangsstufe vorgesehen. Hierfür sind Niveau und Aktualität durchaus passend.

Anzumerken bleibt noch, dass man dem Heft anmerkt, dass die Autoren das Thema aus christlicher Sicht angehen. Das ist kein Schaden, da hier eine Menge an Expertise zu spüren ist, doch kann es natürlich sein, dass mancher es daher nicht im Ethikunterricht einsetzt.

Insgesamt bleibt trotz der methodisch-didaktischen Schwierigkeiten hervorzuheben, dass das Thema NRB mithilfe dieses Heftes fundiert in den Schulalltag – sowohl im Ethik- als auch im Religionsunterricht – eingebracht werden kann. Und eine Auseinandersetzung mit dem Thema Religionsfreiheit und medialen Phänomenen, die das Heft abschließen, ist gerade in Ethik sicher lohnend.

Martin Pfeifenberger, Nürnberg

Gerhard Danzer, Personale Medizin, Verlag Hans Huber, Bern 2012, 600 Seiten, 39,95 Euro.

Fehlt Medizin und Psychotherapie eine Sittenlehre? Sollen Ärzte und Psychotherapeuten zu Tugendwächtern ausgebildet werden, um eine vermeintlich gesunde Kultur vor vermeintlich kranken Einflüssen zu schützen und zu retten? Dieser Eindruck drängt sich auf, wenn man die „Personale Medizin“ von Gerhard Danzer zur Hand nimmt. Auf 600 Seiten entwirft der Autor eine Programmatik mit dem Anspruch, aus einer biopsychosozialen Gesamtschau Wissen um die wahre Kultur und Größe des Menschen gebündelt zu haben. Dazu wird jedoch die Medizin und insbesondere die Psychosomatik und Psychotherapie zur Lehranstalt angeblich höherer Tugendhaftigkeit umdefiniert. Wiederholt wird im Text das ehrgeizige Ziel formuliert, damit nicht nur die Gesundheit des Einzelnen zu fördern, sondern die Kultur, ja die Menschheit insgesamt vor Sittenverfall, Primitivität und schlechtem Geschmack zu bewahren. Mit dem vorgestellten Konzept einer „Personalen Medizin“ wird beansprucht, das gängige Verständnis von Krankheit und Gesundheit umfassender als bisher neu zu begründen. Das soll eine spezielle Anthropologie leisten, die unter Berufung auf Geist und Vernunft als dem Kern eigentlichen Menschseins gewisse Verhaltensweisen des Einzelnen und Phänomene des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens als eben diesen zuwiderlaufend und deshalb krankhaft entlarven könne. Dem so identifizierten angeblich Kranken oder Verrückten in der Kultur soll mit einer neuen Tugendhaftigkeit begegnet werden, die wiederum, ebenso normativ aus dem postulierten anthropologischen Kern abgeleitet, elementarer Ausdruck von Gesundheit ist.

Mit der Gleichsetzung von Tugendhaftigkeit und Gesundheit werden Sittlichkeit und

Moral in den Rang einer Gesundheitslehre gehoben. Folglich wird umgekehrt auch Sittenwidriges mit vernunftwidrig gleichgestellt. Es soll vor allem die psychosomatische Dimension des Krankseins oder -werdens mit defizitärer Geistigkeit und Vernunft erklärt werden. In der Konsequenz daraus besteht die Therapie bei Patienten mit funktionellen Störungen, Süchten, Essstörungen, chronischen Schmerzen, Depressionen, Angstzuständen u. a. darin, diese auf der Basis einer neuen Tugendlehre zu höheren Werten hinzuführen, sie der unterstellten Enge ihres Lebensentwurfes zu entheben und zu „Funktionären der Menschheit“ heranzubilden. Die Betroffenen sollen lernen, Teil einer Bewegung mit erneuernder Kraft zu werden, sich für Gemeinschaft und höhere Kultur zu interessieren, anstatt um ihre Symptome zu kreisen. Damit wird gesunde Geistigkeit und Vernunft anvisiert, wahres Menschsein, das im „Personalen Sein“ oder in der Entwicklung von „Personalität“ kulminiert. Eine Heilkunde, die das bewerkstelligt, sei „Personale Medizin“. Ist das nicht eher eine Heilslehre?

Dem grundsätzlich kühnen Versuch einer Synthese natur- und geisteswissenschaftlicher Methoden in der Medizin und Psychosomatik gelingt es aber trotz reichlicher Bezugnahme auf Philosophie, Psychologie und schöne Literatur nicht, zu verdeutlichen, worin personales Sein oder Personalität besteht, welche Phänomene damit erfasst werden sollen. Es bleibt bei allgemeinen Einkreisungen und Andeutungen und Tautologischem.

In der Bewertung primär organischer Erkrankungen ist der Autor diesbezüglich zurückhaltender und hütet sich vor kurzschlüssigen Erklärungen. Als Arzt kennt er die multifaktorielle Komplexität von metabolischen Störungen, Herzinfarkt oder Krebs und versteht es, schwierige molekulare, genetische und organopathologische Zusammenhänge verständlich darzustellen.

Doch der Boden gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis wird gerade im Schlussakkord des Buches verlassen und entgleitet ins Ideologische und Dogmatische. Wahrheit wird legitimiert durch Verknüpfung mit prominentesten Namen aus der Kultur- und Geistesgeschichte. Persönlichkeit wird in vereinfachter Tradition Wilhelm Diltheys auf Kosten der Empirie zum Schlüssel jeglicher Werterkenntnis und zum Garanten gesunder sittlicher Maßstäbe. Wahre Kultur zu erkennen, erfordere Persönlichkeit, was aber wiederum nur von Persönlichkeiten zu erkennen sei, also von einem Kreis von Eingeweihten, besonders Geschulten. Damit wird einem Kult um kulturelle Größe und Persönlichkeit Vorschub geleistet, der immun ist gegen jegliche Kritik, kann diese doch schnell mit dem Argument mangelnder Persönlichkeit und Werterkenntnis des Kritikers zurückgewiesen werden. Das so entstandene Konstrukt von gesundem Geist oder gesunder Kultur ist infiziert vom Keim einer fundamentalistischen, totalitären Heilslehre. Die vom Autor entworfenene „Personale Medizin“ behauptet, nicht nur seelische sowie körperliche Erkrankungen diagnostizieren zu können, sondern auch geistige, anhand zahlreicher moderner Kulturphänomene, sogar anhand von Geschmacks- und Stilfragen in Musik, bildender Kunst und sozialen Umgangsformen. Sie behauptet gleichzeitig, das Heilmittel dagegen zu kennen: eine neue Tugendhaftigkeit. Tugendlehre wird zum Gesundheitskanon und umgekehrt, Gesundheit zum Sittengesetz, das definiert, was normal und was abnorm ist, vom Sexualverhalten bis zur ästhetischen Form in Kunst und Dichtung. Als sittliche und medizinische Autorität sieht sich der Autor mit seinem Entwurf in Übereinstimmung mit der Evolution und in einer Mission zur Rettung der Menschheit, so der Originalton im Text. Damit sind allerdings Totschlagargumente für jegliches kritische Denken und innovative künstlerische

sche Gestalten vorbereitet. Denn was gelten schon Wissenschaft, Philosophie und Kunst angesichts einer Ideologie, die sich mit kosmischer, evolutionärer und damit quasi göttlicher Autorität ausgestattet wähnt? Dabei braucht es nur einen Schritt, alles Ungeunde und nicht Normale als unsittlich und nicht artgemäß, im Widerspruch zur Evolution stehend und als Gefährdung, weil Schwächung wahrer Kultur, hinzustellen. Starke Kultur ist nach dem Verständnis des Autors garantiert durch starke Persönlichkeiten in einer Gemeinschaft, die von einer Elite um einen besonders wissenden Meister geführt wird. Und diese Stärke soll mit der Bildung der Person hergestellt werden. Doch worin diese bestehen soll und wie sie konkret zu erlangen ist, wird eben nicht deutlich. Ein Hinweis zur praktischen Umsetzung findet sich neuerdings in der Programmatik einer neu gegründeten privaten medizinischen Hochschule in Brandenburg, in dessen Lehrkörper Danzer mitarbeitet. In einem universitären Flyer ist zu lesen, dass dort im Medizinstudium nicht nur gute Ärzte, sondern auch selbstbewusste Persönlichkeiten herangebildet werden sollen. Was darunter zu verstehen ist und wie das erreicht werden kann, wird vom Autor mit Hinweisen in seinem Buch auf die Praxis der Berliner Großgruppe von Josef Rattner angedeutet, aus dem ein seit einigen Jahren in Berlin praktizierendes Ausbildungsinstitut für Psychotherapie hervorgegangen ist. In seinem Buch thematisiert Danzer allerdings nicht die konfliktreiche Geschichte der Großgruppentherapie Rattners seit den 1970er Jahren in Berlin. Auf die bestehenden Vorwürfe, dort werde Psychotherapie als Heilslehre und Personenkult praktiziert, geht er nicht ein. Persönliche Autonomie und eigenständiges Denken scheinen dort nicht möglich zu sein. Arbeiten von Autoren, die nicht dem Kreis entstammen, oder neutrale empirische Untersuchungen zur Berliner Großgruppe sind nicht bekannt.

Danzer ist langjähriger Schüler Josef Rattners, später sein engster Mitarbeiter, Autor und Koautor, Präsident des erwähnten Ausbildungsinstituts für Psychotherapie. Im Kern handelt es sich bei der vorliegenden Darstellung einer Personalen Medizin statt um eine bahnbrechende Neuerung um alten Wein in neuen Schläuchen. Hinter dem vielversprechenden Titel verbirgt sich eine Heils- und Sittenlehre, die einem problematischen kulturellen Gesundheitsideal huldigt und Autoritätsgläubigkeit und Gruppenkonformismus im Namen einer Ideologie wahrer und gesunder Gemeinschaft rechtfertigt, als die sich die Berliner Großgruppe bereits unter der Leitung Josef Rattners seit Jahrzehnten verstanden hatte.

Dabei werden große Namen aus Wissenschaft, Philosophie, Literatur und Kunst im Sinne des eigenen Anliegens als Vorläufer oder Gleichgesinnte vereinnahmt. Selbst explizit christlich-humanistisch und spirituell fundierte und motivierte Autoren wie Emmanuel Mounier oder Paul Tournier, Pioniere zum Thema Personalismus und Personale Medizin, werden ihrer religiösen Wurzeln entledigt, den religionskritischen bis -feindlichen Ansichten des Autors angepasst und als Autoritäten zur Bestätigung des eigenen Standpunktes ins Feld geführt. Ähnlich wird mit widersprüchlichen oder sich widersprechenden Ansichten von Philosophen und anderen Autoren eigenwillig umgegangen. Auf diese Weise wird eine pseudo-harmonische geistige Ahnenreihe für die eigene Lehre hergestellt und diese in eine beeindruckende Galerie ehrerbietender Namen platziert. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit konträren Ansichten erfolgt nicht, ebenso fehlt jeglicher Ansatz zur Selbstkritik. Stattdessen werden Begeisterung und Bewundern sowie die Fähigkeit, sich an einen Lehrer und Gruppenführer wie zum Beispiel Rattner zu binden, als gesund und tugendstark gepriesen und

als ein Kriterium entwickelter Personalität hervorgehoben.

Wie sollen eine derart begründete Personale Medizin und Psychotherapie zu mehr Freiheit und Eigenständigkeit führen und Gesundheit generieren? Mündet die Vermischung von Gesundheit und Sittlichkeit nicht in eine totalitäre Deutungshoheit von Medizin und Psychotherapie? Ist diese Mischung aus evolutionistischer Heilslehre und moralisierender Kulturdiagnostik mit autoritärem Gemeinschaftspathos nicht ein Rückfall hinter die Errungenschaften der Tiefenpsychologie und der modernen Kulturwissenschaften, hinter ein Verständnis von Mündigkeit im Sinne einer erweiterten Aufklärung, sich seines eigenen Verstandes und seiner Emotionen bedienen zu lernen? Souverän mit der eigenen Sexualität und Aggression umzugehen? Sich mit dem Allzumenschlichen furchtlos und versöhnlich auseinanderzusetzen? Wenn Personalität keine Chimäre ist, muss sie dann nicht zusätzlich zu der Fähigkeit zur Mitarbeit, Hilfeleistung und Solidarität die Fähigkeiten beinhalten, unabhängig von Gruppen und Autoritäten zu sein, Konformitätsdruck standzuhalten, gegensätzliche Ansichten gelten zu lassen, kreativ mit eigenen Fehlern und Schwächen, den belastenden Prägungen wie den sich eröffnenden Möglichkeiten in der eigenen Biografie umzugehen? In der moralisierenden normativen und großenverliebten Programmatik der Personalen Medizin des Autors klappt die Schere von Anspruch und Wirklichkeit weit auseinander. Wird mit dieser so fixierten chronischen Unzufriedenheit mit sich selbst nicht eine Schwächung der Person erreicht, anstatt sie zu stärken? Wird die ideologisierte Identifikation mit Kulturprominenz nicht zur Droge, um einen Zustand suchtartiger Gruppenzugehörigkeit und abhängiger Beziehung zum Gruppenleiter und Lehrmeister herbeizuführen? Dem Buch zur Personalen Medizin fehlen die

kritische Diskussion und Selbstreflexion, darüber hinaus ein Konzept institutionalisierter Selbstkontrolle mit einem internen und externen Qualitätsmanagement.

Helmut Albrecht, Berlin

AUTOREN

Dr. med. Helmut Albrecht, Dipl.-Psych., Chefarzt der Fachabteilung „Psychosomatische Medizin und Psychotherapie“ am HELIOS Klinikum Emil von Behring in Berlin.

Dr. theol. Friedmann Eißler, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

PD Dr. theol. Haringke Fugmann, Kirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Landeskirchlicher Beauftragter für religiöse und geistige Strömungen, Privatdozent für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuen-dettelsau.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Prof. Dr. theol. Ulrich H. J. Körtner, Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Vorsitzender des Kuratoriums der EZW.

Martin Pfeifenberger, stv. Schulleiter und Lehrer für Deutsch und Evangelische Religionslehre am Sigmund-Schuckert-Gymnasium Nürnberg, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Erzieher in Deutschland (AEED), Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Religionslehrerinnen und -lehrer an Gymnasien in Bayern.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe, Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

Dr. phil. Liane Wobbe, freie Referentin für Weltreligionen und religiöse Gemeinschaften, Spezialgebiet: Hinduismus, freie Autorin, Berlin.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung.
Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 29 vom 1.1.2015.

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226

